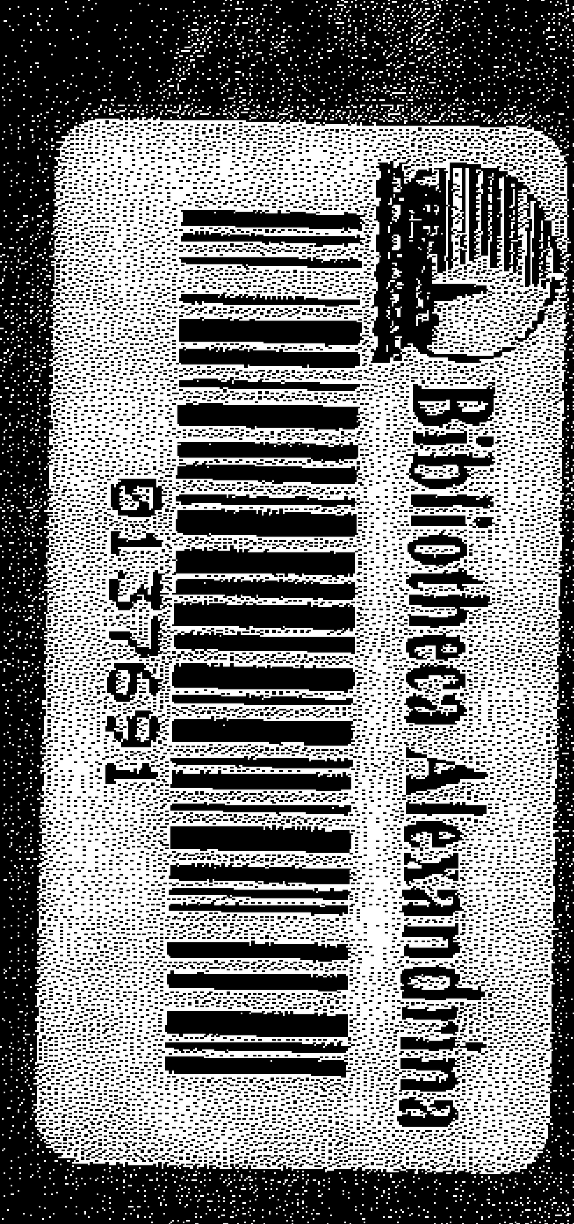
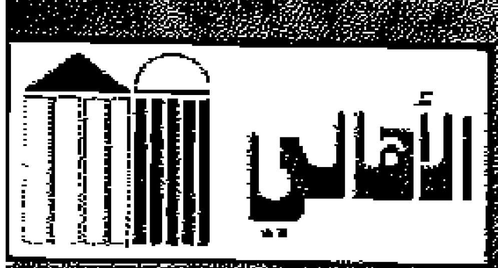
الفكر السياسي في اليونان القديمة

ف. س. نرسيسيان


Bibliotheca Alexandrina
0137691



ترجمة: حنا عبود

الفكر السياسي في اليونان القديمة

• الفكر السياسي في اليونان القديمة

• ف. س. نرسيسيان

• ترجمة: حنا عبود

• الطبعة الأولى ١٩٩٩

• جميع الحقوق محفوظة للناشر ©

• **الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع**

سورية ـ دمشق ـ ص.ب: ٩٥٠٣ ـ هاتف: ٣٣٢٠٢٩٩

فاكس: ٣٣٣٥٤٢٧ ـ تلكس: ٤١٢٤١٦

• التوزيع في جميع أنحاء العالم:

• **الأهالي للتوزيع**

سورية ـ دمشق ـ ص.ب: ٩٢٢٣ ـ هاتف: ٢٢١٣٩٦٢

فاكس: ٣٣٣٥٤٢٧ ـ تلكس: ٤١٢٤١٦

١ ـ ٣٢٠,١٠ ن ر س ف ٢ ـ ٩٣٨ ن ر س ف ٣ ـ العنوان

٤ ـ العنوان الموازي ٥ ـ نرسيسيان ع ـ ١٩٩٩/٢/١٢١ مكتبة الأسد

ف. س. نرسيسيان

الفكر السياسي في اليونان القديمة

ترجمة: حنا عبود

الأهالي

العنوان الأصلي للكتاب:

POLITICAL THOUGHT OF ANCIENT GREECE
V. S. NERSESYANTS

مقدمة

لعب المفكرون الإغريق دوراً بارزاً في تاريخ الثقافة العقلية عموماً وفي الفكر السياسي والحقوقي خصوصاً. لقد أرسوا الأساس لمقاربة الطبيعة والمجتمع مقاربة نظرية، فعملوا على الانتقال من النظرة العالمية الميثولوجية القائمة على التأمل الخيالي للواقع وعلى النبوءة الدينية إلى الفهم العقلي للوجود وتفسيره.

إن الفلاسفة الإغريق بانطلاقهم من الحاجة إلى المعرفة، وليس من الحاجة إلى الإيمان، كانوا أول من طرح القضايا الأساسية للدولة والقانون والسياسة. وقد ألقت الحلول التي قدموها بظلها على كثير من ميادين التطور المستقبلي للفكر السياسي، ومازال أصداؤها مسموعة حتى أيامنا هذه، لم تتلاش تماماً.

كتب انجلز متحدثاً عن المكانة الفريدة التي تشغلها الفلسفة اليونانية في كل تاريخ الثقافة: «إذا كانت الميتافيزياء محقة على وجه الخصوص بالنسبة للإغريق، فإن الإغريق محقون بالنسبة للميتافيزياء على وجه العموم. ذلك هو السبب الأول الذي يفسر لنا لماذا نضطر في الفلسفة وميادين كثيرة أخرى أن نرجع مراراً وتكراراً إلى المنجزات التي أحرزتها المواهب الشاملة والنشاط الفعال لذلك الشعب الصغير، مما جعله يحتل مكانة مرموقة في تاريخ التطور الإنساني، لم يحتلها أي شعب آخر. والسبب الثاني هو أن الأشكال المتعددة للفلسفة الإغريقية تشتمل على الحالة الجنينية، الحالة الوليدة لكل الطرائق المتأخرة للنظرة إلى العالم» (جدلية الطكبيعة، دار التقدم ص ٤٦).

يغطي هذا التقرير الثمين لفلسفة قدامى اليونان كل منجزاتهم في النظرية السياسية، وآراءهم في الدولة والقانون التي كانت مرتبطة كل الارتباط بمبادئهم الفلسفية وتقاسمها مناقبها ومثالبها.

إن غرض هذا الكراس هو تقديم تحليل وصفي للأفكار والمبادىء الرئيسية لأبرز ممثلي الفكر اليوناني السياسي عبر تاريخه، من المحاولات الأولى في تفسيرهم العقلي للظواهر السياسية حتى المرحلة الأخيرة من انحطاطه وتلاشيه. وتقع المسائل المطروحة في هذا التحليل على مفترق طرق هذه المبادىء كتاريخ التعاليم السياسية والحقوقية وتاريخ الفلسفة وفلسفة الدولة والقانون... إلخ لذلك برزت بسبب سمتها المعقدة. وهذا مافرض شرحها ضمن اطار مايسمى الطريقة التصويرية المستخدمة عادة في بسط التعاليم السياسية، وفي عدد من القضايا الطرائقية.

حاول المؤلف في هذا الكتاب أن يتقصى الروابط بين مختلف المفاهيم في تطور النظرية السياسية اليونانية، وبذل قصارى جهده ليبينّ، وإن على نحو موجز، تأثيرها في الفكر السياسي في المراحل التالية.

الفصل الأول

الفترة المبكرة

(من القرن التاسع إلى القرن السادس عشر قبل المسيح)

١ ـ بداية التفكير السياسي

في المرحلة المبكرة من تاريخ النظرة العالمية للشعوب القديمة كان الإغريق حصراً أصحاب نظرة ميثولوجية من حيث الأساس. لم تكن نظراتهم السياسية والحقوقية قد انفصلت بعد عن هذه النظرة التوفيقية الواحدة وكان نظام الأشياء الأرضية يعتبر جزءاً متمماً للنظام الكوني، وهو مقدس أصلاً ومضموناً. فحياة الناس الأرضية ومؤسساتهم الاجتماعية والسياسية والحقوقية وعلاقاتهم مع الآلهة وعلاقة الواحد مع الآخر كانت تعالج ضمن اطار الأشكال الميثولوجية لأصل الكون (الكوسمولوجيا) والآلهة (الثيوغونيا). ولم يكن التاريخ الميثولوجي للعالم الذي يعكس شتى الآراء النظرية والكونية سرداً بسيطاً للأحداث التي وقعت في الماضي، بل كان نظرة عالمية ملتزمة فرضتها العادة والتقليد كأساس من أسس الحياة الاجتماعية. فالأسطورة باعتبارها شكلاً خاصاً للمعرفة التاريخية كانت في الوقت ذاته مصدراً للقواعد والمقاييس الدنيوية للسلوك الملحوظة تماماً الآن في عصرهم وفي المستقبل. فقد استخدمت الأسطورة كنمط من العلاقات البشرية التي أضفت عليها القداسة سلطة إلهية. وفي الفترة التي سيطرت فيها الآراء الميثولوجية للأصل المقدس (الكوني، السماوي) للمؤسسات الاجتماعية على عقول الناس، شكلت الأسطورة أساس الأيديولوجيا الشمولية التي لم تعارضها فكرة أو مفهوم أو مبدأ من الأفكار أو المفاهيم أو المبادىء المنافسة. فالشكوك التي برزت مؤخراً نتيجة التطور التاريخي الطويل ووجدت تعبيرها في عقلنة الأسطورة شهدت بداية انحلالها وإفلاسها.

وقد ظهرت النظريات السياسية والحقوقية، على وجه الدقة، فقط في المرحلة المتقدمة نسبياً في المجتمعات والدول الطبقية القديمة. ومن زاوية نظرية نرى أن ظهور التعاليم السياسية (النظرية السياسية) تعبير عن العملية العامة لعقلنة المعرفة البشرية وتكوين الفلسفة.

إن التطور داخل اطار هذه العملية جعل الآراء الحقوقية والسياسية تتخذ شكلها، ولكن فقط كركن من أركان النظرة العالمية التي تعبّر عنها الأسطورة.

العنوان التقليدي «من الأسطورة إلى اللوغوس» في الأدب الذي يعالج هذا

الموضوع الذي يختصر العملية لعقلنة نظرة الإنسان العالمية، قلما اعتبر دقيقاً، وإن لم ننكر مزايا بروزه ووضوحه. فقبل كل شيء لايمكن أن نقارن دائماً الأسطورة واللوغوس، مادام اللوغوس طريقة نوعية للعلم والبحث، بينما الأسطورة هي الجمع بين الطريقة ومادة السرد (موضوع القصة). فالطريقة الموجزة للأسطورة لاتنفي اللوغوس والرأي القائل أن الأسطورة غير منطقية من حيث الأساس يبدو رأياً مغلوطاً. فجوهر الأسطورة، ونوعيتها يجب ألا يختلطا بالطريقة الناقصة الحاجة إلى المنطق، أو أي نقص آخر) ولا باعتساف موضوعها (وهذا هو السبب في أن الأسطورة ليست خيالاً بل هي ليجندة) فالسمة المميزة للأسطورة هي الفرق المعرفي الواضح بين شكلها ومضمونها، الذي يخلق ضوء الفهم (بالمعنى الحرفي) الذي يميز الأسطورة عامة. فتشويه الوقائع ونقص شموليتها في الأسطورة ينجمان عن جهل خالق الأسطورة وعجزه عن تفسير المادة الوقائعية التي يعالجها.

ثم إن الوعي الميثولوجي تسيطر عليه فكرة الأصل المقدس، الأصل الذي يفوق البشر للنظام الاجتماعي القائم وللسلطة. لقد نظم الكون وفقاً للعقل اليوناني، في تناقض مع الفوضى، فقد نظمه الآلهة فهو مدين بترتيبه للحضور الإلهي. وهذه الفكرة تتخلل جميع الأساطير التي تهتم بقضايا اليونان القديمة الحقوقية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية.

فالعلاقات والمؤسسات الاجتماعية القائمة كانت تقدمها هذه الأسطورة أو تلك، إذ تقدم تفسيراً لأصلها، وتبرر وجودها وتُستخدم (أي الأسطورة ـ المترجم) كأساس أيديولوجي سعياً لديمومة النظام الاجتماعي التقليدي.

وباختصار قامت الأسطورة في المجتمعات البدائية بالوظيفة التشريعية فوضعت ودعمت مقاييس السلوك الاجتماعي. كان المظهر القياسي الاجتماعي للأسطورة موضع اهتمام خاص للانتروبولوجي والميثولوجي الانكليزي برانسلاف مالينوفسكي (الأسطورة في علم النفس البدائي، لندن ١٩٢٦). كانت الأسطورة برأيه تقوم عموماً بوظيفة اجتماعية. إنها تبرر النظام الاجتماعي القائم والقوانين والقيم الأخلاقية، فتعبر عنها وتصوغها، وكذلك المعتقدات السائدة والتقاليد المقدسة وترشد الناس في نشاطهم العملي وتعلمهم مواعد السلوك. وفي مرحلة الوعي الميثولوجي الديني لم يكن القانون قد تحول بعد إلى كيان من المقاييس الحقوقية للسلوك، بل برز كمظهر من مظاهر الحياة الفردية والاجتماعية والعامة، في مواجهة التقليد والشعور العام. لقد انعكست قوانين تلك الأيام ميثولوجياً ودينياً وأخلاقياً وارتبطت بها أفكار أخرى وكلها

ترجع إلى مصدر بدائي مقدس. كانت تعزى إما إلى الآلهة مباشرة أو إلى ممثليهم على الأرض (مؤسسي ومشرعي الدولة الليجنديين أو الحكام الأحياء) لقد كان قدامى الإغريق مثل قُدامى الهندوس والمصريين واليهود يؤمنون بالأصل الإلهي لقوانينهم.

وبما أنهم كانوا يفهمون النظام التشريعي على الأرض كجزء من النظام الكوني، فإن جميع الأفكار التي تخرق القواعد التقليدية والطقوس والمقاييس، التي تظهر من قبل الأفراد، تعتبر تهديداً خطيراً للانسجام السماوي والأرضي ينجم عنه الخوف من الكوارث الكونية. وهذا مايفسر الترتيب الموسوس لسلوك الناس ووجود التابوات الدينية المختلفة التي نلاحظها في آلام العقوبات الشديدة (سواء في هذا العالم أو العالم الآخر). وبما أن القوانين والأنظمة القائمة تعتبر إلهية ومقدسة، فإن خرقها يساوي تحدي الآلهة.

لقد كانت عملية عقلنة الآراء السياسية ـ الحقوقية التي بدأت في الألف الأول قبل المسيح مؤشراً إلى الانفصال عن النظرة الميثولوجية البدائية العالمية ومؤشراً أيضاً على انهيار احتكار الكهان.

تشكلت هذه العقلنة في عملية تحويل الأسطورة إلى أسطورة دينية، ففقدت بالتدريج هالة القداسة ولم تعد تفسر حصراً على يد الكهانة فقط. ونتيجة لذلك غدت الجماهير العريضة منخرطة أكثر فأكثر في النقاش الحر لمواد الدولة والقانون. وخلال القرنين الثامن إلى السادس قبل المسيح اتضح الانفصال عن الاراء الميثولوجية الأولية، والميل إلى نظرة عقلية إلى العالم عموماً وإلى الدولة والقانون خصوصاً، مع أن انتشار هذه العملية وأشكالها ونتائجها اختلفت من بلد إلى بلد حسب الظروف الاجتماعية والسياسية. وقد وجد هذا الميل العالمي تعبيره في تعاليم كونفوشيوس وموتزو ولاوتزو والمشرعين في الصين، وبوذا في الهند وزارادشت في فارس، ومراثي أرميا النبي اليهودي، وأشعيا وآخرين في فلسطين وفي المؤلفات الشفهية والكتابية لشعراء الملاحم والدراميين والحكماء والسفسطائيين والفلاسفة في اليونان، والمشرعين في روما.

إن صراع الآلهة للسيطرة على العالم كان أحد الموضوعات الرئيسية للأساطير القديمة الخاصة بأصل الآلهة والكون (في تفسير الأورفيين وهومر وهسيود).

إن انتقال أعلى سلطة من أورانوس إلى كرونوس ثم إلى زيوس تحققت كما تقول الأسطورة، نتيجة تغيرات جذرية حصلت في مبادىء وطرائق حكم العالم. وقد أثرت هذه التغيرات ليس فقط في العلاقات بين الآلهة أنفسهم، وإنما أيضاً في موقفهم من

الناس ومن تنظيم الحياة الأرضية كلها. فحسب الثيوغونيا (السلالة الإلهية ـ المترجم) اليونانية جاء أنه فقط بعد أن انتزع الأرباب الأولمبيون بقيادة زيوس السلطة العليا أقيم العدل وحكم القانون في الأرض (أي في حياة دولة المدينة).

من وجهة نظر أخلاقية اعتبر زيوس الحامي الأقوى للعدالة وخرقها لم يكن عملاً اجتماعياً مناوئاً وحسب بل كان قبل كل شيء إهانة للآلهة لابد أن ينزل بالخارق عقاب إلهي. وقد عبر عن هذه النظرة تعبيراً واضحاً هومر في الكتاب السادس عشر من الألياذة:

وعندما تغرق هذه الأرض القاتمة في الخريف
بفيض من الماء المتدفق من الغيوم العاصفة،
عندما يدفق جوبتر أمطاره الثقيلة،
فيهاجم جرائم الناس الذين يتجاوزون
القوانين بالعنف ويجعلون العدالة
بعيدة عن الجزاء، وفي غفلة من الآلهة
وسخطهم...

فأفكار العدالة dike والعدالة، عدالة القانون themis (اسم آخر لربة العدالة اليونانية) التي استخدمها هومر تظهر بارزة تماماً بمعنى حق المجتمع اليوناني في العصر البطولي (أواخر الألف الثاني والألف الأول قبل المسيح) المسمى عادة بالمجتمع الهوميري أو اليوناني الهوميري. وإذ يصف انجلز هذا المجتمع بنظام حكومته (المجلس boule والجمعية الشعبية agora والقائد العسكري basileus) وحق الأب ووراثة الأولاد، نلاحظ أن الدولة ظلت غير موجودة في ذلك المجتمع البطولي «شيء واحد فقط كان مفقوداً... وهو المؤسسة التي تبقي ليس فقط على التقسيم الطبقي الجديد للمجتمع فقط، بل أيضاً على استثمار الطبقة المالكة للطبقات غير المالكة، وحكم الأولى على بقية الطبقات (أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة ـ موسكو).

نظراً لغياب الدولة كمنظمة نوعية من السيطرة الطبقية لم يعرف المجتمع الهوميري القانون بمعنى تشريع الدولة، وإنما عرف القانون كعادة وعدالة themis وكمبدأ العدالة الاجتماعية والحقوقية dike. فالقانون والعدالة، وإن ارتباطاً وثيقاً في وعي المجتمع الهوميري لم يكونا متوحدين، بل كان أحدهما يختلف عن الآخر حتى اختلافاً

اصطلاحياً. فالعدالة dike كانت أساس القانون كعادة قائمة وتقليد themis بينما العادة أو القانون العام themis فُهم باعتباره نوعاً من جعل العدالة الأبدية عدالة مادية dike أي تبرز وتظهر وتلاحظ في العلاقة بين الناس والآلهة أنفسهم؟

وكتمييز عن themis التي تطلق على العادة أو القانون العام القائم على العدالة dike، فإن الشرف ينسب إلى كل إله أو إنسان بموجب الحق أو العادة التي يسميها هومر الزمن. و توضح الألياذة (الكتاب الخامس عشر) معنى هذه الكلمة في المقطع الذي يعلن فيه بوسيدون «شرفه» كمملكة جاءته عن طريق القرعة:

نحن ثلاثة أخوة ـ أنجبتنا ربا ـ
أبناء ساتورن ـ جوبتر وأنا
وبلوتو حاكم المملكة السفلى.
ثلاثة أجزاء من كل الأشياء الموجودة
وقد أخذ كل واحد منا ميراثه.
لقد أجريت القرعة، فقضي علي
أن أسكن إلى الأبد في الأعماق السحيقة
وأن يأخذ بلوتو مملكة الليل المظلم
وأخيراً أن يأخذ جوبتر السماء الوسيعة
والهواء والغيوم. إلا أن الأرض بقيت
هي والأولمب السامق ملكاً مشتركاً للجميع.

لقد أخذ كل إله أو بطل شرفه (زمنه) وبالتالي حقوقه. والواقع أن هذا هو مايعنيه الزمن ـ الحق في شغل وظيفة في ميدان معين من النشاط والعلاقات، فيبسط الإنسان سيطرته هناك. فآريس مثلاً يقوم بوظيفة الحرب والمعارك الدموية وتسيطر أفروديت على مملكة الحب، وبرزت أثينا بالاس كربة مدينة عاقلة تحمي الدول ـ المدن.... إلخ. كما أن للأبطال شرفهم أيضاً. فشرف أخيل كابن ربة أعلى من شرف هكتور البشري الفاني. فكل من الآلهة والأبطال يحاربون من أجل «شرفهم». وهذه الحرب ليست مسألة سهلة، فهي تستدعي بذل أقصى الجهد ـ أي أنها القيام بالبسالة.

إن الأهمية الحقوقية لحرب «الشرف» واضحة: فالشرف في العصر البطولي الذي

وصفه هومر والذي برز كانتقال من المجتمع البدائي إلى تنظيم الدولة، لم يكن سوى زعم فردي يتطابق مع مزاياه (مع أعماله) ويقوم على حق الأقوى.

هذا الارتباط المتبادل للحق والشرف (والواضح أوتوماتيكياً أن اللاشرف يستدعي خسران الحقوق. والإنسان الذي ينزع منه الشرف يصبح غريباً لاحسب ولا نسب في مجتمع ما أو فئة ما كما جاء في الكتاب التاسع من الألياذة. وحتى فيما بعد، عندما وجد القانون المكتوب وطبقت الاعفاءات القانونية، فإن اللاشرف ـ في أثينا مثلاً ـ اعتُبر عقاباً شديداً يتضمن تجريد المعتدي كلياً أو جزئياً من حقوقه) يثبت حقيقة أن قانون التجمع الهوميري فُهِمَ ككيان من الحقوق منح الفرد طبقاً لمبدأ العدالة dike ومجاراة للعادة القائمة themis. وبما أن مضمون الحقوق ومجالها يعتمدان على حاملها وبالتالي يتميزان بالسمة الفردية، فإن الحقوق لم تكن في الواقع سوى امتيازات. وذلك يعني أنه ليست فكرة الحقوق المتساوية بحدها، بل أيضاً مفهوم القانون كمبدأ مساواة ومقياس كانت غريبة كلها عن المجتمع الهوميري. بالإضافة إلى ذلك فإن الهدف الفعلي للقانون كمبدأ مساواة ومقياس كانت غريبة كلها عن المجتمع الهوميري. بالإضافة إلى ذلك فإن الهدف الفعلي للقانون في ذلك المجتمع كان تأسيس اللامساواة وصياغتها، وإن فهمت هذه اللامساواة أنها مشتقة ليس من التعسف بل من العدالة dike والعادة themis. ومفهوم العدالة باعتباره لامساواة كان تشخيصاً للمعنى القديم للحق عموماً، وقد تجلى واضحاً في كتابات أفلاطون وأرسطو. بل إن أرسطو يذهب أبعد من ذلك فيميز بين العدالة التعويضية والعدالة التوزيعية: والعدالة الثانية تكون طبقاً للاستحقاقات والمزايا... إلخ أي أنها في الحقيقة ليست أكثر من لامساواة.

وبالتالي كان العدل (بحسب dike وthemis) أساس الشرعية وقاعدتها. ففكرة القانون لم تنفصل عن فكرة العدالة. إنها معزوة إلى شرعية مايدخل ضمن فكرة العدالة dike حيث يزعم هذا أو ذاك أنه يحوز وضعاً حقوقياً مما يجعل الفكرة عادة themis ومقياساً معترفاً به للسلوك والعلاقات بين أعضاء المجتمع.

ويقدم لنا مثالاً جيداً للامساواة لمقاربة مختارة لأناس مختلفين في مزاياهم وفضائلهم النسبية موقف أوديسيوس من ابن بلده: فيمجّد أولئك «الصالحين» وشعورهم بالشرف والمثل العليا العامة، ويلجأ إلى التهديد، وحتى الضرب في علاقته بالطالحين من أمثال تيرسيتس (الكتاب الثاني من الألياذة):

ولكن عندما وجد رجلاً من الطبقة الأولى
يصرخ ويشاجر، بإرادة ملكية
نهره ولامه بشدة قائلاً:
أيها الصديق عد بهدوء واجلس مكانك، واصغ
لما يقوله لك من هم أفضل منك، فأنت لست قوياً
ولا جريئاً وأنت ذو سمعة متدنية
في العراك وفي المجلس فنحن الإغريق
لا يمكن أن نكون جميعاً على سدة السلطة فحكم
الكثرة ليس جيداً. لابد أن يكون هناك رئيس
في الحرب، هناك ملك سلمه ابن
ساتورن الصولجان، وجعله
المشرع، بحيث يمكنه أن يحكم الباقين.

عاش هومر في القرن الثامن قبل المسيح، فالأحداث الموصوفة في قصيدته حدثت بعيداً في أواخر القرن الثالث عشر قبل الميلاد (سقطت طروادة عام ١٢٢٥ ق.م). أما بالنسبة للأساطير الكونية والإلهية التي عالجها هومر بغلالة من العقلنة وحتى من الشك، فإن أصلها يعود إلى مرحلة أبكر عندما كان الفكر البدائي يسلم بالقيمة السطحية للقصص الميثولوجية ولايشك في حقيقة الأشياء التي تصفها الأساطير.

وهناك عقلنة أكثر للكونيات والإلهيات البدائية في كتابي هسيود: الثيوغونيا (أصل الآلهة) والأعمال والأيام (القرن السابع ق.م). وفي سياق القضايا التي نعالجها، لابد أن نهتم اهتماماً خاصاً بفهم هسيود للآلهة الأسطورية باعتبارها مبادىء وقوى حقوقية وأخلاقية.

إن السلالة في نسب الآلهة العليا (كاوس - أورانوس - كرونوس - زيوس وآلهة الأولمب وأنصاف الآلهة والأبطال هي في الثيوغونيا عملية تغيرات متعاقبة للقوى الأخلاقية العاملة على تأسيس نظام أخلاق وحقوق في الشؤون الإلهية والإنسانية . ويبرز في هذا الصدد رأي هسيود في المبادىء الأساسية التي زعم أنها تخضع لحكم زيوس وأرباب الأولمب. فحسب ثيوغونياه نجم عن زواج زيوس بتيمس themis إحدى

زوجاته العديدات، ولادة ابنتين، الربة دايك (العدالة) والربة يونوميا Eunomia (الأنصاف). لذلك فتح مجيء زيوس إلى السلطة عصر العدالة والنظام الحقوقي والازدهار الاجتماعي.

والعدالة عند هسيود تشبه تماماً العدالة عند هومر، فهي مناقضة للقسر والعنف. فدايك ويونوميا، ابنتا زيوس تجسدان الكمال والخير وthemis تجسد النظام الإلهي الطبيعي الأبدي المقدس المتمثل في مظهرين مختلفين من القانون: فدايك تحمي العدالة المقدسة وتعاقب أولئك الذين يتجاوزونه، بينما تدل يونوميا على الطبيعة المقدسة للقانونية في المجتمع وتدافع عن الوحدة الوثقي لحكم القانون من جهة، والنظام (الدولة) الاجتماعية من جهة أخرى. هنا نجد بشكل جنيني تركيب فكرتين تتخللان كل تاريخ الفلسفة اليونانية في القانون: فكرة القانون الطبيعي أو القانون المشتق من الطبيعة physis وفكرة القانون الصنعي أو الوضعي الذي ينتجه التقليد.

يصف هسيود في كتابه «الأعمال والأيام» تاريخ المجتمع البشري على أنه تعاقب خمسة عصور: الذهبي والفضي والنحاسي وعصر أنصاف الآلهة أو الأبطال، وأخيراً العصر الحديدي المعاصر. فالبشر في العصر الذهبي (في ظل حكم كرونوس) عاشوا حياة سعيدة من دون كدح ولا قلق. وبشر العصر الفضي الذين لم يعبدوا الآلهة حطمهم زيوس. وشعب العصر النحاسي المقاتلون حطموا أنفسهم في حروب مريعة. أما العرق النبيل من أنصاف الآلهة ـ أبطال المرحلة الرابعة (عصر هرقل والحرب الطروادية) ـ فقد التهمتهم الحروب الشريرة والمعارك الدموية.

يرسم هسيود حياة الناس في العصر الحديدي الأخير بألوان قاتمة. وإذ يرثي التخلف في جيله، وتحكم القوة والعنف في العلاقات البشرية، وانحطاط الأخلاق والاستخفاف بالقانون والعدالة، يلاحظ (ص، ص ٣٩ ـ ٤٠ من طبعة جامعة مشيغان ١٩٥٩):

كم تمنيت لو أني لم أكن شريكاً
في الجيل الخامس
من البشر، لو أني مت قبل أن يحل هذا الجيل،
أو أني ولدت بعده.
إذ يسود الآن عصر الحديد، فلا نهاية

هنا للعمل الشاق والألم
لا في النهار ولا في الليل:
ولا نهاية للتعب، عندما يرسل الآلهة
المزعجات لإيذائنا...
... عندما لايعترف الأب بأبنائه
ولا الأبناء بأبيهم،
عندما لايجد الضيف مبيتاً عند المضيف
ولا يرى الصاحب صاحباً
عندما لايعود أخوك صديقاً لك
كما كان في الأيام الخوالي.
سوف يجرد الناس آباءهم من كل الحقوق
كلما طعنوا في السن،
وسوف يسخر الناس منهم أيضاً،
ويوجهون إليهم كلمات مريرة...
... وبيد قوية يبحث الواحد
عن مدينة الآخر.
لا احترام للرجل
الذي يحافظ على وعده للرجل
الصالح الإنسان الطيب، بل يمتدح
الناس العنف
وصانع الشر. والحق سيكون في الذراع.
لن يكون هناك خجل.
فالرجل الآثم يصيح بقوة
ويهاجمه
باتهامات قوية ويقسم اليمين
على حجته...

في قصيدتي هومر وهسيود تأثير قوى على الأفكار الأخلاقية والميثولوجية اللاحقة عند قدامى الإغريق (عدد من المشرعين القدامى استخدموا الأفكار الأخلاقية والحقوقية في قصيدتي هومر وهسيود. ويرى بلوتارك مثلاً أن المشرع الإسبارطي ليكورجوس وجد في قصائد هومر ثروة من المواد النفيسة لتثقيف رجل الدولة). وكتب «أبو التاريخ» هيرودوت (القرن الخامس قبل المسيح): «ما الأشكال التي اتخذها الآلهة، سواء نشأوا من الأبدية، أو من غيرها ـ وهذه أسئلة لايعرف اليونان عنها شيئاً حتى اليوم الآخر. لقد كان هومر وهسيود أول من ألف الثيوغونيات وأضفى الصفات على الآلهة، ووزع عليهم نصيبهم ودوائرهم ووظائفهم ووصف أشكالهم، إلا أنهما عاشا قبل عصري بأربعمئة سنة على مااعتقد» (تاريخ هيرودوت ٢، ٣٥). كما يخبرنا هيرودوت أيضاً أن معرفة الآلهة جاءت إلى الإغريق من يلاسغي الذي أخذها بدوره من مصر (تاريخ هيرودوت ٢، ٥٢).

أن العقلنة الأخلاقية للأسطورة، وإضفاء الضعف والصفات الإنسانية على الآلهة، والاتجاه الميال إلى الإنسانية على نحو واضح في قصائد هومر بالأخص قصائد هسيود، أثار اعتراضات جادة من قبل عدد من فلاسفة قدامى الإغريق في المرحلة الأخيرة. فمثلاً دافع اكسنوفانز والمؤسس المشهور للمدرسة الإيلية (وقد سميت هكذا على اسم مدينة في جنوب ايطاليا) في القرن السادس ـ الخامس ق.م عن الفكرة المتقدمة للإله الواحد الذي لايشبه البشر لا شكلاً ولا فكراً وانتقد هومر وهسيود لأنهما «نسبا للآلهة كل الأشياء المخجلة والكريهة بين البشر: السرقة والزنى والخداع المتبادل». فكرة اكسينوفانز عن الإله «لم يولد وأبدى ويشبه الكرة» حددت المزيد من الانفصال عن الأفكار الميثولوجية التقليدية، وهي خطوة نحو تفسير البانثيون الميثولوجي بلغة عقلانية.

وكذلك انتقد أفلاطون فهم هومر للآلهة الأسطورية. كان معاصروه ومايزالون يقدرون الشاعر تقديراً عالياً ويعتبرونه مثقف هيلاس الذي يجب التعرف على آرائه جيداً واستخدامها مرشداً في تنظيم الشؤون الإنسانية وترتيب حياة المرء (جمهورية أفلاطون١٠، ٦٠٦). ومع أن أفلاطون شارك في هذا الرأي واعترف بعظمة هومر إلا أنه رأى من الضروري تحريم قصائده في الدولة المثالية: «لأنك إن سمحت بدخول ربة الفن، للشعر الملحمي أو الشعر الغنائي، فلن يحكم هناك قانون ولا فكر ينظم حياة البشر، بل اللذة والألم يحكمان دولتنا» (أفلاطون ١٠، ٦٠٧).

وبلاد أن نلاحظ أن الديمقراطية الأثينية مع اختلافها حول اسمي هومر وهسيود

أبدت موقفاً متحفظاً من بعض ماقالاه باعتباره ضاراً بمصالح الجماهير. ولابد أن نشير أن متهمي سقراط الذين حاكموه وأدانوه بالموت عام ٣٩٩ ق.م قدموا حجة وهي أن من عادة الفيلسوف اقتباس «أسوأ المقاطع من الكتاب العظماء وعلى الأخص هومر وهسيود» كدليل على عدائه للجماهير (انظر مذكرات زينوفون ١، ٢، ٥٦ - ٥٨). والحقيقة أنه في ظروف الصراع السياسي الحاد الذي شنته الجماهير الأثينية ضد أنصار النظام الارستقراطي أو الاوليغارشي أو الاستبدادي للحكومة تبين أن عدداً من المقاطع في هومر وهسيود اشتملت على نغمة معادية للديمقراطية فأثارت شكوك القادة الديمقراطيين.

إن الاتجاه العام نحو عقلنة الأخلاق والقانون والعدالة في الشؤون الإنسانية في قصائد هومر، حظي بأهمية كبرى في نشاط الحكماء السبعة.

٢ ـ الحكماء السبعة

تحت هذا العنوان جرت العادة القديمة أن يندرج طاليس وبيتاكوس وبرياندر وبياز البريني وسولون وكليوبولوس وشيلو اللاسيداميوني، الذين عاشوا ونشطوا في أواخر القرن السابع وأوائل القرن السادس ق.م. والمصادر التاريخية لاتجمع على الأسماء السبعة. فأفلاطون مثلاً في محاورته بروتاغوراس أشار إلى ميزون الشنياني بدلاً من برياندر. الأقوال المأثورة (الحكم) التي تعزى لهؤلاء الحكماء تتضمن مختلف الأشكال الأخلاقية والوصايا السياسية وتمثل الحكمة الشعبية التي ظهرت بسمتها العقلانية والدنيوية. ومؤلفو هذه الأقوال المأثورة لعبوا دوراً فعالاً في السياسة وكانوا حكاماً أو مشرعين.

ترتبط بداية الفلسفة الطبيعية اليونانية باسم طاليس المليتوسي. اشتهر بأشعاره البعيدة في الشرق والمعتقد أنه مارس أسرار المجوس والكهان البابليين والمصريين والفينيقيين والفرس. كان إيمانه بالقصص الميثولوجية ضعيفاً وسعى إلى الحديث عن الكون بلغة طبيعية، فقدّم فكرة متطورة عن الماء باعتباره السبب الأول لكل شيء. برهن عن عمق معرفته العلمية بتنبؤ دقيق عن حدوث الكسوف الشمسي الذي وقع، طبقاً للمعطيات الحديثة في ٢٥ أيار ٥٨٥ ق.م.

ومع أن طاليس منحدر من أسرة نبيلة فإن آراءه الاجتماعية السياسية كانت معتدلة، فعارض كلاً من الغنى المفرط والفقر المرير. وهذه الفكرة عن الاعتدال، الوسيلة الذهبية في القانون والسياسة وعلاقات الملكية، كانت سمة أيضاً لبقية الحكماء الذين عاصروا مرحلة الصراع العنيف للجماهير الواسعة ضد الارستقراطية القديمة من جهة، وظهور طبقة من محدثي النعمة، من جهة ثانية. من وجهة نظر سياسة فإن التشديد على الإجراء في أقوال الحكماء السبعة كان يرمي إلى تحقيق مساومة بين مختلف قطاعات السكان والحفاظ على وحدة دولة المدينة في وجه الصراع الطبقي المتعاظم. وهذا مارمى إليه طاليس في مثله البليغ عن السلوك الأخلاقي الصحيح. «لاتعمل ماتلوم عليه الآخرين».

أما بالنسبة لمشاركته في السياسة، فقد أثبت هيرودوت أن طاليس حث المدن

الأيونية على تشكيل اتحاد كونفدرالي ضد الغزو القارسي الخطير: «لقد حضهم على تأسيس مجلس واحد للحكومة، وأشار إلى أن ثيوس هي أفضل مكان مناسب، وقال: «لأن هذا المكان هو مركز أيونيا. وقد تكون مدنهم الأخرى ماتزال تمارس قوانينها الخاصة كما لو أنها كانت دولاً مستقلة» (تاريخ هيرودوت ١، ١٧٠).

لم يتبعوا نصيحة طاليس. لكن بعد خضوع الدول ـ المدن الايونية للفرس طرح بياز البيريني فكرة مشابهة عن التحالف، وهو طبعاً واحد من السبعة. وطبقاً لهيرودوت، قدم طاليس نصيحة للأيونيين «بالاتحاد في كيان واحد، والإبحار إلى ساردينيا وهناك ينشؤون مدينة واحدة أيونية شاملة، وبذلك يتجهون من العبودية ويحققون حظاً أفضل، لكونهم أسياد أكبر جزيرة في العالم، فيستطيعون فرض السيطرة على حدودها، بينما لو ظلوا في أيونيا، فإنه لايرى أملاً في أن يستعيدوا حريتهم» (المرجع السابق). واشتهر عن بياز أنه نوى إقامة أعظم مخزن للدولة حيث يخاف المواطنون القانون كما لو كانوا يخافون الطاغية. وقد نسبت إليه التقاليد الشعبية الرأي القائل أن أسوأ ميتة هي التي يقضي بها القانون.

واحترام القانون سمة عامة لبقية الحكماء أيضاً. فينسب إلى شيلو مثلاً قوله «أطيعوا القانون». وفي رأيه أن أعظم دولة ـ مدينة هي تلك التي يطيع فيها المواطنون القانون أكثر من الخطباء. وانسجاماً مع ذلك القول المأثور «اطع القانون الذي تضعه لنفسك» الذي ينسب لبيتاكوس الذي وثق به الميثيلينيون فقبلوا بسلطة دكتاتورية لعشر سنوات حمتهم من النبلاء المنفيين. وحسب قول آخر له أن السلطة العليا تتجسد في قوانين. وقيل أنه صاحب المثل المشهور «تعلم أن تطيع قبل أن تأمر». وحسبما أثبت ديوجين لايرتوس، فإنه وضع قانوناً ينص أن كل من يقترف اعتداء في حالة سكر يكون جزاؤه مضاعفاً. إنه تشريع حديث جداً يبين أن الوعي الحقوقي لتلك المرحلة لم يكن بأي حال من الأحوال وعياً قديماً.

وما لايقل انسجاماً مع عصرنا هو اهتمام برياندر بمنع الجريمة. فيعزو ديوجين لايرتيوس إليه هذا المبدأ «لاتصلح فقط المعتدين وإنما أيضاً أولئك الذين في طريق الاعتداء» (انظر «حياة مشاهير الفلاسفة» لديوجين لايرتيوس المجلد الأول ص ١٠١). وبتفضيله الديمقراطية على الاستبداد يعتقد برياندر أن الديمقراطية الجيدة لابد أن تقترب من الارستقراطية. ويعزى إليه أيضاً «استخدام القوانين القديمة ولكن كل النباتات الطازجة» الذي لايطري فقط استقرار القوانين، وإنما أيضاً يعكس

احترام التقاليد الذي يميز أنصار الحكومة الارستقراطية. لم يكرس برياندر حتى القليل من أقواله وحكمة للمبادىء الأخلاقية للسلوك البشري والعلاقات السياسية داخل الدولة ـ المدينة. وهذا المظهر الأخير ذو أهمية خاصة في نشاط سقراط وأتباعه وعلى الأخص أفلاطون.

وقائمة الحكماء السبعة تتضمن أيضاً سولون (٦٣٨ ـ ٥٥٩ ق.م) وهو رجل دولة ومشرع أثيني مشهور. بموجب كمية الملكية التي بحوزته وكذلك بموجب مايشغله وطريقة حياته فإنه ينتمي إلي الطبقة الوسطى في المجتمع الأثيني. وتؤكد بعض مصادر حياته الباكرة أنه كان تاجراً، قام بأسفار بعيدة وحاز على ثروة من المعرفة في العادات والقوانين وأشكال حكومة الدول الأخرى. وقد حظي بتقدير رفيع من أبناء بلده أثينا ومن خارجها أيضاً. ويقول أرسطو أنه يصنف من بين أوائل الشخصيات في عصره (ورد ذلك في كتاب أرسطو «دستور الأثينيين» ٥٣).

في ظروف الصراع السياسي المرير بين عامة أثينا والنبلاء eupatrids، بين الأغنياء والفقراء، بين الدائنين والمدينين انتخب سولون أرخوناً (حاكماً أو قائداً) أولاً بسلطات تشريعية ووجد نفسه حكماً موثوقاً من كلا الطرفين المتصارعين وعلى عاتقه تقع مهمة مصالحتهما. طرح القضايا بين يديه فأجاز قوانين جديدة (٥٩٤ ق.م) وأدخل تغييرات جذرية في البنية الاجتماعية ـ السياسية للدولة الأثينية. ويقول انجلز أن سولون «بدأ سلسلة من الثورات السياسية... في ثورة سولون عانت ملكية المدينين من ملكة الدائنين. وبكل بساطة أسقط الديون» (اصل الأسرة... لانجلز).

سميت خطوة سولون الأولى «قانون التوزيع» حيث ألغى كل الديون الشخصية وديون الدولة وأطلق من العبودية أولئك الذين لم يستطيعوا تسديد الدين. ومنع الاسترقاق بسبب الدين في المستقبل وحظر أي ضمان شخصي للديون. كما قام بإصلاح دستوري هام كسر فيه احتكار النبلاء (اليوباتريد) للمراكز الرئيسية في القضاء. ولهذا الغرض قسم السكان الأحرار إلى أربع طبقات على أساس نوع الملكية: ألهيبيز (الخيالة) والزيوغيتا (الجنود المشاة) والثيتس (العمال المياومين). والدوائر المسؤولة تفتح فقط لأعضاء الطبقات الأولى من الطبقات الثلاث. والمياومون غير مؤهلين للإدارة، وإنما يحق لهم عضوية الجمعية الشعبية والمشاركة في المحاكم القانونية.

وأسس سالون مجلساً boule من أربعمئة (مئة من كل قبيلة أثينية من القبائل الأربع) يشارك جزئياً في سلطة الاريوباغوس، الذي كان حتى ذلك الوقت معقل الارستقراطية. وحتى بعد اصلاحات سولون احتفظ الاريوباغوس بعدد من الامتيازات الهامة (شرح وحماية القانون وتنفيذ المواد التي لم ينص عليها الدستور ودعاوى القتل... إلخ).

واشتهر سولون بوضعه قانوناً ينص أن أي فرد في زمن الشقاق المدني لايشهر سلاحاً في أي حزب، يفقد حقوقه كمواطن ولايعتبر جزءاً من الدولة (أرسطو «دستور الاثينيين» ٨، ٥). ومن الواضح أن هذا القانون استقصد تحريض الطبقة الوسطى من السكان على النشاط السياسي وبذلك يضعف تأثير العناصر المتطرفة في الفريقين المتصارعين.

أولى سولون أهمية كبيرة لتحريك المواطنين تحريكاً سياسياً وحقوقياً. لقد آمن أن انتصار العدالة لايكون إذا ترك الخطأ للضحية تقاومه وحدها - الشيء الهام هو تقديم الدعم لأولئك الذين لم يتأثروا مباشرة بقانون العدالة. ولهذا السبب دعم تشريع سولون في بعض الحالات حق أي مواطن مقاضاة مرتكب الخطأ لمصلحة الفريق الذي ارتكب الخطأ بحقه. لقد كانت فكرة مركزية في الفهم السولوني للفلسفة القانونية.

يرى سولون أن سيادة القانون هي أهم مايوفر رفاهية الدولة. فأشنع الشرور فقدان القانون والصراع المميت، وأعظم النعم القانون والنظام. كتب أنجلز يبرز نظام الدولة الذي أسسه تشريع سولون: «وهكذا برز عنصر جديد كل الجدة في الدستور: الملكية الخاصة. فتكون حقوق المواطنين وواجباتهم طبقاً لكمية الأرض التي يملكون، وحالما غدا للطبقات المالكة تأثير تراجعت الفئات القائمة على قرابة الدم إلى الوراء. لقد عانى القانون القبلي من نقص آخر» (انجلز - المرجع السابق).

قامت الديمقراطية السولونية المعتدلة التي أعاقتها مواصفات الملكية الخاصة على اتفاق بين النبلاء وعامة الشعب، بين الأغنياء والفقراء. على أي حال لقد اتضح أن المشرع فشل في تلبية آمال كل من الفريقين المتنافسين. فلم يكن النبلاء راضين عن انفصاله عن النظام التقليدي وإلغاء الديون، بينما سخط العامة على الامتيازات التي قدمها سولون للارستقراطيين وفشله في تسوية كل الناس في الملكية والحقوق. ويقول

أرسطو «كلتا الطبقتين قاومتا سولون. كان سيجعل نفسه مستبداً لو انحاز إلى أي فريق يختاره، ولكنه فضل، وإن على حساب عداء الطرفين، أن يكون منقذ بلاده والمشرع المثالي» (أرسطو «دستور الاثينيين» مرجع سابق).

إن سولون، الذي كان أيضاً شاعراً رفيع المستوى، لم يخف في مراثيه رغبته في إرضاء المطالب المفرطة لفريق منافس على حساب آخر. يتحدث عن دوره التصالحي فيشبه نفسه بـ«ذئب يلجأ إلى الشاطيء هرباً من كلاب الصيد» ويلاحظ بكل قناعة أنه «انتصب مثل علامة حدودية في الوسط وحرم المتخاصمين من المعركة» (مرجع سابق).

وفي مكان آخر يصف موقفه بالكلمات التالية:
أعطيت الجماهير هذا الصنف الذي يلبي حاجتهم.
أنا لم انتزع منهم شرفهم، ولم أوافق على جشعهم.
أما أولئك الذين كانوا أغنياء في السلطة، الذين
كانوا عظماء وأمجاداً بثروتهم،
فقد فكرت في أنه يجب ألا يسند إليهم
مالا يستحقون من عظمة ووضع،
وبذلك وقفت وترسي مشرع
فكل طرف كان آمناً بنظره
فلم أكن أنوي أن ينتصر طرف
حين لايكون النصر بجانب الحق.

ويعترف سولون أنه وقف ضد الطغيان والقسر من جهة، ومساواة العامي والنبيل من جهة أخرى. ويخاطب الشعب الساخط فيذكرهم أنهم مدينون له وحده بما حققوا من مكتسبات. ويعترض على الارستقراطيّين فيذكرهم بورطتهم الكئيبة في وجه السخط الشعبي الذي استله وأخمده:

.... أهناك من أمسك المنخس مثلي،
فمن كان قلبه مرائياً وجشعاً
لا يستطيع إبعاد الشعب عن الصراع.

كثير من قصائد سولون التي حفظها لنا أرسطو تدل على شعوره بالرضى لاختياره

طريق العدالة ولتغلبه الناجح على المهمة الصعبة التي أوكلت إليه. إننا نجد فيها صورة لما قام به، وكذلك نجد رداً على نقاده:

من بين كل الأهداف التي تصديت
لتحقيقها للشعب هل هناك هدف لم أنجزه؟
وأنت حين يأتي الزمن البطيء بالعدالة في قطاره
يأم أرباب الأولمب الجبارة
أيتها الأرض، أنت أعظم شاهدة لي
أنت يا من من صدرك
انتزعتُ الأعمدة المزروعة والمبثوثة هناك
وحررتك، يامن كنت
عبدة للماضي.
إن كثيرين يشبهون ذاك الذي بيع بالخديعة أو القانون
فنفي عن أرضه التي منحها الإله له فصار عبداً منبوذاً
أعدتهم إلى أثينا وكذلك أعدت المنفيين
عن ديارهم لعجزهم عن تسديد عبء الدين
وأولئك الذين لايتحدثون اللغة الاثينية الحبيبة
بل يخبطون في الديار الواسعة النائية
أعدتهم ثانية، وأولئك الذين
غاصوا في حمأة العبودية الآثمة
يسحقهم عبوس السيد، أطلقت حريتهم.
وبذلك اقترن الممكن مع الحق في انسجام
فأنا بقوة القانون حققت أهدافي،
ونفذت وعدي. قوانين المساواة قدمت
للطالح وللصالح، بيد ثابتة
ترسم العدالة القوية تحدد حصة كل واحد.

أفسحت اصلاحات وتشريعات سولون المجال لتفسيرات مختلفة جداً. وبدأ

الاثينيون يمطرونه الأسئلة التي تهتم بالمعنى الحقيقي لقوانينه التي يعتقد أرسطو أنها «لم توضع بلغة بسيطة واضحة» (المرجع السابق ٥٥٦) وقد اعتقدت بعض العناصر المعادية للديمقراطية أن سولون جعل قوانينه عن عمد غامضة حتى يكون القرار الأخير بأيدي الذين يسيطر تأثيرهم على المحاكم. وقد رفض أرسطو هذه الفكرة مفسراً غموض قوانين سولون على النحو التالي: «من المستحيل تحقيق الكمال المثالي عندما نضع قانوناً بلغة عمومية» (المرجع السابق).

في وجه هذا العداء الحاد للقوانين الجديدة لم يرغب المشرع سولون أن يتورط في تفسير قوانينه الخاصة بالنظر في حالات ملموسة وأوضاع نوعية، فقر قراره أن يترك أثينا عشر سنوات بعد أن أقسموا اليمين على الاحتفاظ بقوانينه بلا تغيير طيلة هذه المدة. لقد اعتقد سولون أن وجوده في أثينا وتدخله الشخصي في تفسير وفرض القوانين الجديدة سوف يكون مضراً باستقرارهم وثبات النظام الحقوقي.

سعى سولون أن تكون قوانينه لمئة عام أي لكل الأزمان. وعلى الرغم من الخلافات بين الأثينيين بعد رحيله، استمرت الديمقراطية المحدودة التي أقامها بضعة عقود.

في ستينيات القرن السادس ق.م اغتصب السلطة رجل يقال له بسيستراتوس (نفي مرتين من أثينا ولكن في كل مرة يعود إلى السلطة. ومن الأهمية الانتباه إلى أن ظروف عودته الأولى تلقي ضوءاً كاشفاً جداً على طبيعة الوعي الاجتماعي للأثينيين. وحسب تاريخ هيرودوت قام أنصار بسيستراتوس بلعبة عملية فجة على الأثينيين. لقد حملوا صورة جميلة طويلة لأثينا الربة المشهورة وطافوا بها في عربة، شوارع المدينة معلنين أن الربة حامية المدينة هي بذاتها أعادت بسيستراتوس من منفاه. وقد حمل الأثينيون هذه النكتة محمل الجد وقبلوا عودة الطاغية المستبد. وتوضح هذه القصة جانبين: سذاجة المتفرجين وحذاقة المتآمرين الذين أوغلوا في كفرهم إلى أبعد من فبركة الآلهة) الذي كانت إرادته في رأي أرسطو «معتدلة... وأقرب إلى الحكومة الدستورية من حكم الطاغية» (مرجع سابق). وقد استمرت الدكتاتورية نصف قرن لكنها صارت في ظل أبنائه وقحة وظالمة.

بعد الإطاحة باستبداد بسيستراتوس أعاد كلستينس اصلاح النظام الاجتماعي السياسي في الاتجاهات الديمقراطية عام ٥٠٩ ق.م، فكانت تجديداته أكثر جذرية من تجديدات سولون. واثناء الفترة التالية من الحروب الفارسية ـ اليونانية انتقلت السلطة في أثينا إلى أيدي الحزب الارستقراطي لمدة لا تقل عن سبع عشرة سنة. ومع ذلك ففي

عام ٤٦٢ ق.م انتزعت اصلاحات افيالتس من الأريوباغوس أهم وظائفه وسجلت خطوة أخرى في تدعيم النظام الديمقراطي.

لقد تدعم حكم الشعب في ظل بركليس، رجل الدولة المشهور والقائد البارز للجماهير في الفترة الواقعة بين ٤٥٠ و٤٢٩ ق.م. لقد نجح الحزب المعادي للديمقراطية مرتين فقط (٤١١ و٤٠٤ ق.م) في انتزاع الأثيني السلطة بنجاح بعد انتكاسات مؤقتة. ويلاحظ أرسطو في عرضه للتغيرات السياسية في الدولة الأثينية أن الديمقراطية برزت من اصلاحات سولون.

٣ ـ فيثاغورس والفيثاغوريين

روى هيرودوت في تاريخه أن فيثاغورس (٥٨٠ ـ ٥٠٠ ق.م) كان أحد أعظم الفلاسفة الهيلينيين المشهورين. ولد في ساموس، وهي جزيرة أيونية، في أسرة تاجر غني هو منساخورس. وتخبرنا الروايات عن أسفاره إلى مصر وبابل. وعقب استيلاء الطاغية بوليكراتس على السلطة في ساموس، ترك فيثاغورس جزيرته الأم نهائياً واستقر في كروتون، المستعمرة الإغريقية الرئيسية ذات الحكومة الارستقراطية في جنوب أيطاليا. وبسبب شهرته حصل سريعاً على مركز في السلطة في المدينة فأسّس مدرسة شرح فيها أفكاره لمجموعة مختارة من الأتباع المتقيدين بقواعد صارمة من الديسبلين والطاعة لمعلمهم. إن الجمعيات، أو الأخويات الفيثاغورية الارستقراطية السرية، الدينية من جهة والسياسية من جهة ثانية نشأت أول في كروتون، ثم في بقية المدن في جنوب ايطاليا والأجزاء الأخرى من ماغنا غراسيا. وتركز اهتمام أعضائها ليس فقط على القضايا العلمية والفلسفية والدينية والأخلاقية، وإنما أيضاً على الموضوعات السياسية. كانت الفيثاغورية في مرحلتها الأولى مجموعة من المعارف الباطنية السرية لاتكشف إلا للمنتمين في جمعية معينة تسمى الهيتريا. وكان الانتماء للجمعية، بعد الاختبار والتجارب، مفتوحاً لكل من الرجال والنساء. وقد عاش الفيثاغوريون حياة زهدية وكانوا مشهورين بضبط النفس والصبر في كل شيء ـ الطعام واللباس والسلوك والكلام والعواطف. ومايميز العلاقات بين الجمعية الفيثاغورية هو الديسبلين الصارم والطاعة للأخوية وكل فرد للآخر، وكذلك روح المساعدة المتبادلة والصداقة والمحبة. كانت سلطة فيثاغورس مطلقة. كان يعتبر مؤلف المبادىء الأساسية للفيثاغورية كمذهب وكحركة وكتنظيم.

ثمة أسباب قوية للاعتقاد أن فيثاغورس شرح تعليمه بالكلام الشفهي والتزم جميع الذين انتموا إلى أسرار المعرفة الجديدة بحفظ هذه التقاليد الشفهية. وأول فيثاغوري يذكر، وإن كان ثمة خلاف حوله، بأطروحته المكتوبة «في الطبيعة» هو فيلولوس من جنوب ايطاليا، الذي ولد في تارنتوم أوكروتون بعد ربع قرن من موت فيثاغورس. وفي نهاية القرن السادس ق.م اندلع غضب شعبي أطاح بالجمعيات الفيثاغورية في مدن

جنوب ايطاليا وقتل عدد من قادة الفيثاغورية. فر من بقي حياً، ومنهم فيلولوس وليسيس وأرخيبوس إلى المدن اليونانية الأخرى التي كانت قد وصلت إليها الشبكة الفرعية للجمعيات الفيثاغورية. وطبقاً لبروفيري، فإن ليسيس وأرخيبوس الثارنتومي وأمثالهما ممن نجوا، وكذلك أولئك الذين كانوا في الخارج زمن وقوع التمرد، جمعوا في دفتر صغير مااستطاعوا من فلسفة فيثاغورس ـ «شذرات غائمة وغامضة». وحسب برهان ديوجين لايرتوس فإن «الكتاب الذي أعلن أنه كتاب فيثاغورس هو من وضع ليسيس التارنتومي الفيثاغوري الذي فر إلى طيبة وعلم أبامينوداس (ديوجين لايرتوس ـ «حياة مشاهير الفلاسفة» ـ مرجع سابق). كان فيثاغورس أول من ميز الفلسفة كحب الحكمة من الحكمة (صوفيا) وسمى نفسه فيلسوفاً وليس حكيماً إذ لا حكيم إلا الله كما يقول.

الجوهر الأساسي في الفيثاغورية هو مبدأ العدد فبحسبه تؤلّف الأعداد سبب الكون ومبدأه. يكتب أرسطو مشيراً إلى تعاليم فيثاغورس: «ويعاصر هؤلاء المفكرين، وربما قبلهم، مايطلق عليهم اسم الفيثاغوريين الذين اهتموا بدراسة الموضوعات الرياضية، فكانوا أول من تقدم بهذه الدراسة وبرز فيها، فقد اعتبروا مبادىء الموضوعات الرياضية مبادىء لكل الأشياء. وبما أن أعداد الموضوعات الرياضية توجد في الطبيعة أولاً و آ ـ تظهر في أعداد وليس في نار أو تراب أو ماء، فإن كثيراً من التشابهات في الأشياء تظهر، سواء فيما هو قائم أو في النسل (لذلك يعتبرون كذا وكذا سمة للأعداد كالعدالة وكذلك للنفس والعقل والحظ وكل الأشياء الأخرى) وب ـ لاحظوا أيضاً سمات ومعدلات عددية في موضوعات الهرمونيا، فكل الأشياء، بطبيعتها تتشابه بالأعداد، والأعداد هي الأولى في الطبيعة كلها، حتى أنهم آمنوا أن عناصر الأعداد هي عناصر كل الأشياء، وأن السماء كلها هي انسجام وعدد» (الميتافيزياء، طبعة جامعة انديانا ١٩٦٦ ص ٢٠).

ويبرز المفهوم الفيثاغوري في عناصر الديالكتيك. فالفيثاغوريون في اعتقادهم أن المتناقضات هي مصدر كل الوجود، يقدمون عشرة أزواج (المحدود واللامحدود، الشفعي والوتري، الواحد والمتعدد، اليمين واليسار، الذكر والأنثى، المستقر والمتحرك، المستقيم والأعوج، النور والظلمة، الطيب والخبيث، المربع والمستطيل) ويعتقدون أن اجتماعها ووحدتها هما سبب انسجام عالمنا والكون برمته أيضاً. فالانسجام في رأيهم ذو طبيعة عددية ويمكن التعبير عن بعلاقات عددية أو رياضية. كتب فيلولوس شارحاً الأفكار الفيثاغورية، أن طبيعة العدد وقوته تتجليان ليس فقط في الأشياء الشيطانية

والإلهية، بل أيضاً في الشؤون والعلاقات الإنسانية، وفي كل الفنون التكتيكية وفي الموسيقى. إن طبيعة العدد والانسجام يكرهان الكذب الذي هو نقيضهما، فالحقيقة تنتمي إلى العدد وترتبط به منذ البداية.

وفيما يخص الأشياء، يؤمن الفيثاغوريون أن العدالة يعبر عنها بالعدد ٤ لكونه المربع الأول، أي العدد الذي يضاعف نفسه، وجوهر العدالة تعويضي أو تبادلي. كتب أرسطو مشيراً إلى هذه الآراء: «كان فيثاغورس أول من عالج الفضيلة ولكن على نحو خاطىء، ففي ارجاعه الفضائل إلى أعداد جعل أبحاثه غير منسجمة مع الموضوع، لأن العدالة ليست عدداً مربعاً» (ماغنا موراليا).

إذا نحّى المرء جانباً الإدمان الفيثاغوري على رمزية العدد وحاول توحيد العلاقات الأخلاقية وغيرها بعدد أو بآخر، لابد أن يقبل أن تعريف العدالة على أنها تعويض المثل بالمثل كان تجريداً فلسفياً للمبدأ القديم للعلاقة (العين بالعين والسن بالسن). فسمتها البارزة، إلى جانب السمة التجريدية الملحوظة، تكمن في المفهوم التخصيصي للعدالة المعروف بالتبادلي، في حالة معينة خاصة، وليس كمساواة بمعنى المقياس ذاته بالنسبة لظواهر وعلاقات مختلفة. وبمعنى آخر فإن المساواة عند الفيثاغوريين كانت مقياساً متأرجحاً يختلف باختلاف الأوضاع، وليس مقياساً واحداً أو نمطاً واحداً من السلوك. ولاشك أن نوع القياس وما هو قابل للقياس (مأخوذاً بالشكل العددي على أنه جوهر الانسجام والعدالة المتساوية) كان ذا أهمية خاصة لنشوء فكرة المبدأ الفيثاغوري كان تقدماً هاماً على آراء الحكماء السبعة: فلم يدرك الفيثاغوريون العدالة كمقياس وحسب، بل ركزوا على لحظة المساواة التي كانت حاسمة في التطور اللاحق للأفكار الأخلاقية والحقوقية.

إن عمق وجدّة المفهوم الفيثاغوري كامنان في أنهم أقاموا الفكرة العادية عن القياس المناسب بلغة النسب أو المساواة العددية. إن مقاربتهم الرياضية جعلتهم يرجعون كل القضايا إلى معادلات تكون أداة في تعميق تحليل المسائل الأخلاقية، بيد أن هذه الطريقة لاتطبق إلى حد كبير ـ فثمة حد تقع بعده صوفية الأعداد والعبثية الكاملة.

وحسب النظرية الأخلاقية الفيثاغورية، لابد أن ينطلق الناس في علاقاتهم المتباينة من أنواع مختلفة من العدالة التي تؤخذ على أنها تبادلية، على أن شكلها الملموس يعتمد على سمة العلاقات. وهذا المبدأ يضع في حسابه اختلاف «المقياس المناسب» أي الأسلوب السلوكي الخاص الذي قد يتغير ضمن مجال واسع في رأي الفيثاغوريين.

فاتجاه معين من السلوك قد يكون مناسباً لمعالجة نوع من الناس في ظل مجموعة واحدة من الظروف وغير مناسب في معالجة نوع آخر وفي ظل ظروف مختلفة. إن ذلك يعتمد على الفارق في السن وفي القيمة الاجتماعية والقرابة والميزات والتمايزات الأخرى بين الناس.

هذه «الحالة القريبة» من اختيار مقياس خاص في العلاقات الإنسانية جمعت في الأخلاق الفيثاغورية مع الميل نحو تصنيف الأنماط والنماذج السلوكية الظرفية المتشابهة تحت شروط نمطية، أي محاولة تحديد مقاييس سلوك الإنسان في الحالات المتشابهة، كمبدأ معين من القياس الخاص المطبق في كل ميادين العلاقات بين الناس. هذا المقياس الخاص يجعل نفسه رهن تحليل كمي، وهي طرائق يمكن أن تدرس كفن خاص، ومع ذلك فإن جوهرها عند الفيثاغوريين وهمي ولايمكن أن يستوعبه التفكير العقلي ويغدو موضوع علم يعالج الطبيعة العامة للأشياء. على أي حال فإن القياس الخاص دائماً يلحقه الناس بما يسمى الجمال والانسجام. إنه ينتمي إلى القضية التي هي روح كل شيء، فيكون في العلم والتجربة والولادة أو البيت والدولة والجيش.... إلخ ولكن من الصعب ادراكه واستيعابه...

وكما هو واضح من هذه التقارير، فإن الدراسات الأخلاقية الممتدة أيضاً إلى السياسة والقانون دفعت الفيثاغوريين إلى مسألة التعريف العام للعدالة التي لاتطبق فقط على حالات فردية وفي ميادين خاصة، بل أيضاً تغطي كل ميادين العلاقات الإنسانية. وفي بحث هذا المبدأ العام للعدالة سعوا إلى الاهتمام بالفكرة المجردة للعدالة بمفهومها الواسع على أنها تعويض المثل بالمثل (المعروف بالمعروف والشر بالشر) وركزوا اهتمامهم على معنى طبيعي القياس الخاص. وبقبول الفيثاغوريين بصعوبات تعريف المقياس الخاص عموماً والحالات الخاصة على نحو معين، استنتجوا بعض القواعد الرياضية الجمالية (الجمال والتكافؤ والانسجام) وسمات قيمية ـ كهنوتية. لم يكن المقياس الخاص بنظر الفيثاغوريين وسيلة حسابية، أي الأشمل والأكثر نموذجية، ولكنها الأكثر قيمة. وبكلمة أخرى فإن القياس كعصا قياسية تمثل القيمة العليا في القيم التراتبية الكهنوتية وبسبب سمتها السوية، أثر كثيراً في سلوك الناس. لقد كان الفيثاغوريون جد حذرين في مقاربتهم تعريف مسألة أو مبدأ «المقياس الخاص» مادام الخطأ في الحكم فيما يخص المبدأ سوف يحرف في رأيهم العلم القائم عليه بكامله. والحقيقة أنهم يعتقدون أن الأطروحة المغلوطة لابد من أن تنسف كل النتائج. وحسب كلام ارستوكسينوس المؤلف الأرسطي لكتاب «البيانات الفيثاغورية» فإن صميم المبدأ

الفيثاغوري «القياس الخاص» كان المبدأ الأخلاقي ـ الجمالي لـ «الحب الحقيقي للجمال». إن سمة الفيثاغوريين وكذلك العقل القديم كله، هي الفهم التوفيقي للجمال باعتباره كمالاً أخلاقياً واستاطيقياً، تماماً مثل اندماج الجميل والطيب في كيان واحد. على أي حال تكمن أصالة الفيثاغورية في أنها تجاوزت هذا التركيب بادخال الفكرة الرياضية، والعلمية والصوفية في الوقت ذاته، للجمال التي تقول إن الجمال انسجام عددي مقدس. فالحب في هذا الانسجام برأي الفيثاغوريين مفتاح إعادة بناء جذرية في حياة الإنسان، في علاقاته الشخصية والعائلية والعامة وانسجاماً مع المبادىء الحقيقية. وعندما سمى فيثاغورس نفسه فيلسوفاً كان في الحقيقة أول مفكر يطرح إعادة صياغة المجتمع وفق الاتجاهات التي يقرها العقل. فالفلسفة في شخصه ارتقت لأول مرة على عرش الحكمة فاجتمع تحت رايتها الكثير من العقول العظيمة وكذلك خلقت لنفسها أعداء أقوياء لقرون كثيرة قادمة.

آمن فيثاغورس والفيثاغوريون أن الحب الحقيقي للجمال يبدي نفسه في طريقة الحياة والتكريس للعلم. والواقع أن الحب الحقيقي، وعلى الأخص الحب العقلي بطبيعته، يفتح الطريق إلى الأخلاق الرفيعة والحياة الفاضلة، بينما تكشف الدراسات النظرية والعملية للانسجام والكمال عن جمال مخبوء في بنية الكون. وقد تحمست الجمعيات الفيثاغورية حماسة قوية لهذا الحب الحقيقي للجمال، فكرسوا له اهتماماً كبيراً لتصفية النفس واعتاقها، واعتقدوا أن الدراسات الرياضية والموسيقية هي أعظم أداة في الارتقاء إلى انسجام النفس.

ولأن كثيراً من فلسفتهم تدين للتقليد الأورفي الديني بأفكارها عن خلود النفس وتناسخها في بعد موت الجسد فقد اهتم الفيثاغوريون كثيراً بالطقوس السرية (الأسرار) سعياً لتحقيق التطهير وتمثل المقدس. وما يسميه الناس حياة، حسب المعتقدات الأورفو ـ فيثاغورية هو في الحقيقة موت النفس الخالدة التي حكم عليها أن يكون الجسد قبراً لها. وبسبب تلوث النفس جسدياً فإنها تمر في دورات غير محدودة من الولادات فتتخذ أشكالاً مختلفة بحسب طريقة حياتها على الأرض. فهدف حياة الإنسان هو الانعتاق من عجلة التناسخ، أي الجسد بأحاسيسه ورغائبه، بالارتقاء نحو العنصر الإلهي في النفس وإخضاع ماهو أرضي للاتحاد مع الآلهة في مملكة المباركين. وقد حرم هذا المبدأ الأخلاقي الانتحار على أساس أن النفس ارتبطت بالجسد عقوبة لها فالإنسان محكوم عليه أن يتحمل التجربة التي فرضتها إرادة الآلهة. وكتب أفلاطون ملخصاً الأراء الأورفو ـ فيثاغورية: «هناك مذهب انتشر سراً وهو أن الإنسان سجن

لايحق له أن يفتح باباً ولا أن يهرب» (محاورة فيدون في طبعة اكسفورد). إن الاتحاد مع الله بالنسبة للفيثاغوريين هو المسعى المطلق لحياة الإنسان والهدف الرئيسي لكل نصائحهم. لقد نظموا حياتهم للوصول إلى تمثل الإله. إن تعليم فيثاغورس أن العدالة تضمنها قوة الله وفكرة الإله الفائق كحارس للبشرية هو المبدأ السائد في آرائه عن الدولة والقانون.

بعد سلطة الآلهة والشياطين تأتي سلطة الآباء والقوانين التي يجب أن يطاعوا بكل رغبة ومن دون أي تذمر. وطاعة القوانين في نظر الفيثاغورسيين تصنف في أعلى ميزان الفضائل، وقد اعتبروا القوانين الجيدة شيئاً ثميناً جداً (وقد اشتهر بهذا كعقيدة فيثاغورية قوية كثير من المصادر القديمة. أحد هذه الاستشهادات أوردها هيغل في كتابه «فلسفة الحق» فيروي لنا قصة أب يستنطق فيثاغورياً عن أفضل طريقة تعيد ابنه إلى روح الأخلاقية، ويتلقى النصيحة بأن يجعله مواطناً في دولة ذات قوانين جيدة. إن هيغل عموماً يشترك في الرأي الفيثاغوري عن التربية باعتبارها فن جعل الناس أخلاقين وإعدادهم لقبول النظام السياسي الذي يحكمه القانون). ورداً على انحياز المشرعين إلى الأفكار الجديدة الدارجة طالب الفيثاغوريون بالتمسك بالعادات والقوانين التقليدية، حتى لو كانت غير كاملة معتقدين، حسبما يقول جامبليكوس، إنه لايليق بالرجل أن يرفض القوانين القائمة لصالح تجديدات زائفة (جامليكوس ١٧٤).

والشر الأعظم عند الفيثاغوريين هو الفوضى (اللاقانون). وبانتقادهم لها استنتجوا أن الإنسان بطبيعته لايستطيع العمل من دون ارشاد وقيادة. وقد وصفوا طبيعة الإنسان بأنها معقدة غير مستقرة، تسيطر عليها شتى المشاعر والعواطف والأمزجة والانفعالات مادام الإنسان مرتهناً بالأحاسيس والعقل والجسد الفاني والنفس الخالدة. وبسبب هذا التركيب الهجين فإن الإنسان لايستطيع العمل من دون قيادة تشذب طبيعته في الشكل المناسب وتدخل النظم في حياته. ودعماً لأفكارهم قدم الفيثاغوريون مثالاً عن الوحش العنيد الجامح الذي يجب أن يروض من أجل صالحه هو. ولا تنحصر حجة الفيثاغوريين في الحاجة إلى الإرشاد والسيطرة على سلوك الإنسان في هذا التشبيه الفج، فحتى يدعموا نظريتهم شددوا على السمة النوعية للحكم في المجتمع البشري. وفي سياق خطاب فيثاغورس عن الحكام والمحكومين أشار إلى أن الحكام لايكفي أن يكونوا مؤهلين بل أيضاً أن يكونوا متواضعين. ولا يكفي أن يكون المحكومون مطيعين، بل أن يكونوا أيضاً راضين بقبول ارشاد اسيادهم. ومهمة الحكام الأهم في نظر الفيثاغوريين هي الاهتمام بمصالح جميع فئات سكان البلاد. ففيما يتعلق بالشبان لابد

أن تكون هناك تربية خاصة بالأطفال والفتيان أولاً وقبل كل شيء حسب روح العادات والقوانين القائمة بهدف جعلهم مواطنين صالحين. ويجب أن يعين المتقدمون في السن في حقل النشاط القضائي والإرشاد والمعرفة.

واعتقد فيثاغورس أن غرض التربية والتدبير الارتقاء إلى أعلى المستويات في تصريف الشؤون الشخصية والعامة وجعل العلاقات الإنسانية منسجمة لأن النظام والنسق جميلان مفيدان، بينما الفوضى والاضطراب قبيحان ومؤذيان. ولذلك يجب ألا يسمح للإنسان أن يفعل مايهواه. على كل مواطن أن يطيع السلطات القانونية والخيرية.

دافع الفيثاغوريون عن الشكل الارستقراطي للحكومة لا بمعنى حكم النبلاء المعتمد على الدم، وإنما حكم الأفضل، أي حكم القلة العارفة الكفؤة. وقد انبثقت عواطفهم الارستقراطية وعدم ثقتهم بالديمقراطية من ازدرائهم بحكم الجماهير. وآمن الفيثاغوريون أن من غير المعقول الدفاع عن آراء الغوغاء الذين ليس سوى قلة منهم وهبوا التفكير الصافي والاحساس بالانسجام.

لعب الفيثاغوريون دوراً فعالاً في الحياة السياسية للدول ـ المدن في ماغنا غراسيا، وقد صعد أنصارهم إلى السلطة في كثير من الدول ـ المدن. بعد الثورة الديمقراطية لعام ٥١٠ ق.م بجوار مدينة سيباريس، منافسة كروتون، أقنع فيثاغورس الجمعية الكروثونية بتسليم ملجأ للاجئين السيباريين وفي الحرب التي أعقبت ذلك دمرت سيماريس. في ٥٠٠ ق.م تمرد الشعب في كروثون ذاتها وتم القضاء على الجمعية الفيثاغورية الفعالة فيها. وفيمابعد، في زمن فيلولوس (قرابة عام ٤٣٠ ق.م) انتشر التمرد عبر البلاد ولقي الأعضاء القادة في الأخوية حتفهم. نفر قليل منهم فقط فرّ من ماغنا غارسيا إلى المدن الايطالية. فمثلاً صديق أفلاطون المقرب الفيثاغوري اركيتاس الثارنتومي انتخب مراراً ستراتيجوسا (قائداً مطلق الصلاحية) وحقق عدة انتصارات على خصومه في مدينته. وإلى جانب السياسة قدم اركيتاس اسهامات مشهورة في الرياضيات والميكانيك والفلسفة، وكان ـ كما يقول ديوجين لايرتوس ـ معجباً بتفوقه في كل الميادين. ومما يدل على حذقه أنه هو ولا أحد غيره، من حذر أفلاطون من نية طاغية سيراكوزا ديونسيوس الصغير، على قتله، وبهذه الطريقة أنقذ حياة صديقه.

في كتابه «في الرياضيات» يعالج اركيتاس قضايا رياضية صرفة وفي الوقت ذاته يشرح فكرة الأعداد الفيثاغورية كقاعدة وأداة في ترتيب العلاقات البشرية. وفي رأيه

أن فن الحساب أداة في إنهاء الصراع وإشاعة التعاون بين الناس، فهو يجعل من الممكن منع الناس من أن يغش واحدهم الآخر، ويتيح للمساواة أن تتوطد. والواقع أن كل الصفقات التي تقوم على الحساب تجعل الفقراء يحصلون على حصتهم من الأغنياء، والأغنياء يعترفون للفقراء، وكلاهما يؤمن بتبادل ملكيات متساوية. كما أن الحساب يمنع الغشاشين من الغش إذ يعرفون أن غشهم سوف يكشف بسهولة عن طريق الحساب. إن التأثير النافع للحساب يمتد حتى إلى أولئك الذين لايستطيعون الحساب، ماداموا غير حريصين على الاستمرار بأحكامهم الخاطئة إلى درجة عدم الثقة بأنفسهم.

قيل إن أركيتاس تحدث عن محكمة قانونية باحترام كبير كأنها مجلس عدالة. وحسبما قال أرسطو فإنه ساوى القاضي بالمذبح، مادام الخاطىء يلجأ إليهما كليهما لحمايته.

وكان تيماوس اللوكري (القرن الخامس ق.م) فيثاغورياً آخر لعب دوراً بارزاً في قضايا ماغنا غراسيا العامة. كان معاصراً لسقراط وأناكساغوراس وفيلولوس، وقد وصفه أفلاطون في محاورته «تيماوس» كواحد من أولئك الذين كانوا متمكنين من الدراسات الفلسفية ومن الحكم معاً بسبب معرفتهم الطبيعية وثقافتهم.

إن المفاهيم والمثل الأخلاقية والسياسية للفيثاغوريين التي عاشت مع الجمعيات الأصلية، سحقت بعنف في كل أرجاء ماغنا غراسيا أواسط القرن الخامس ق.م. وقد تركت الفيثاغورية بصمة لاتمحى في تاريخ الثقافة القديمة وفي كثير من المفكرين اللاحقين في الأزمنة التالية، من أمثال سقراط وأفلاطون فقد تأثرا جداً بمفاهيمه السياسية والحقوقية، ناهيك عن مبادئه الفلسفية (للمزيد انظر «النظرية السياسية اليونانية: أفلاطون وأسلافه» لارنست باركر، لندن ١٩٤٧ ص ٤٥).

ويمكن أن نعثر على التأثير الفيثاغوري في عدد من المشاريع الطوباوية عن المجتمع الكامل ونظام الدولة الذي أبرز مظهر هذه المشاريع في القرن الخامس ق.م. ومؤلفو تلك المشاريع لم يستلهموا فقط المثل العليا في المساواة والعدالة والانسجام كما عبرت عنها اللغة الفلسفية والرياضية واعتبرت أساس النظام الاجتماعي الكامل وإنما أيضاً استلهموا المثال العملي للجمعيات الفيثاغورية، وسماتهم ودراساتهم العامة وروح الصداقة والتعاون والمساعدة المتبادلة الشائعة عندهم. وتعاليم التطهير الفيثاغورية حيث يمكن اصلاح المجتمع ووضع الانسجام مكان الاضطراب والفوضى أثرت كثيراً تأثيراً ثقافياً وعاطفياً في أولئك الذين راحوا يدعون إلى نظام اجتماعي مثالي.

وينسب أحد هذه المشاريع الطوباوية القديمة إلى فالياس الخالقيدوني. وقد انطلق فالياس من الاعتقاد أن المسألة التمهيدية لكل الثورات كانت تنظيم الملكية وبالتالي فرض ملكيات متساوية من الأرض لمواطني الدولة. وقد علم أنه في أي مستعمرة جديدة يمكن تطبيق المساواة من دون صعوبة وفي الدولة القديمة يمكن تطبيقها عن طريق المهور: فالغني يدفع المهور ولا يتلقاها، والفقير يتلقاها ولايدفعها (أرسطو السياسة ص ٧).

وهناك مخطط مختلف لتحقيق الانسجام الاجتماعي تقدّم به (في النصف الثاني من القرن الخامس ق.م) الفيثاغوري الجديد هيبوداموس الميليتوسي، وهو رجل ذو معرفة واسعة وقدرات عظيمة. كان مهندساً مدنياً، وقد حقق شهرة واسعة كمخطط مدن. وتنسب إليه التقاليد القديمة بناء مدينة بيرايوس المرفئية على منبسط معدني مستطيل، فصارت نموذجاً يحتذى في العالم اليوناني. وقيل أيضاً إنه صمم مدينة رودس في الجزيرة التي تحمل الاسم ذاته، وقيل إنه أقام طريقاً استراتيجياً يربط بيرايوس بأثينا. وفي ميدان الهندسة قدم هيبوداموس المادة الأساسية للأفكار الفيثاغورية في النسبة والكمال والانسجام. ووصفه أرسطو بأنه رجل طموح غريب الأطوار حاول أن يبرز كخبير ماهر في معرفة الطبيعة.

فإذا انتقلنا إلى القضايا الاجتماعية والسياسية نرى هيبوداموس «أول شخص ليس رجل دولة» (كما يقول أرسطو في كتابه «السياسة») يخاطر بمشروع عن الشكل الأسمى للحكومة (هذا النوع من الأدب السياسي الحقوقي شاع فيما بعد شيوعاً كبيراً وأحرز شعبية في كل من المرحلة الكلاسية للفكر اليوناني (انظر مشاريع أفلاطون في الدولة المثالية) والمرحلة الهيلينية ـ أي الأنظمة الاجتماعية بلا عبودية ولا ملكية خاصة في كتاب يوفيميروس «التاريخ المقدّس» وكتاب جانبول «مدينة الشمس» في القرن الثالث ق.م). والمدينة المثالية برأي هيبوداموس تتألف من عشرة آلاف مواطن مقسمين إلى ثلاث طبقات ـ الصناعيين والمزارعين والجنود. وكل الحكام ينتخبون من قبل الشعب، أي من قبل الطبقات الثلاث التي أشرنا إليها، بعيداً عن العبيد والأجانب وأولئك الذين ليسوا مواطنين. فالمهمة الأساسية للحكام هي حراسة مصالح الدولة.

كما قسم هيبوداموس الأرض إلى ثلاثة أجزاء: المقدس والعام والخاص. ربع الأرض المقدسة للحفاظ على عبادة الآلهة، وربع الأرض العامة لدعم المحاربين، وربع الأرض الخاصة يعطى للمتزوجين. كما قسم هيبوداموس القوانين إلى ثلاث طبقات على اساس وجود ثلاثة موضوعات: المخالفة والأذى والقتل.

والأكثر ملموسية هي مخططات هيبوداموس فيما يتعلق بالقضاء. فقد اقترح إقامة محكمة عليا واحدة استئنافية لاختبار كل الدعاوى التي تكون قد حكمت فيها المحاكم التي من الدرجة الأولى. هذه المحكمة الاستئنافية كهيئة منتخبة من الشيوخ لم تعرف من قبل في النظام القضائي الهيليني. كما اقترح هيبوداموس أيضاً اصلاح اجراءات المحكمة المصابة بالنقص في رأيه من حيث أن المبادىء القائمة تدفع القضاة إلى الأحكام الارتجالية مادام عليهم أن يختاروا فقط بين تأييد التهم وإصدار حكم «الإدانة» أو تبرئة المتهم. وبكلمة أخرى كان القضاة مجردين من أي مبادهة ومقيدين بالبديل الذي يقدمه الطرفان حتى لو قبعت الحقيقة في منتصف الطريق بين الفريقين أو في مكان آخر. لذلك اقترح هيبوداموس أن قرارات المحكمة يجب ألا تصدر بناء على التصويت، بل كل واحد يجب أن يتكون لديه لائحة حيث لايكتب فيها الإدانة أو يتركها بيضاء من أجل الأعضاء، بل عليه إذا أراد الإعفاء الجزئي والعقوبة الجزئية أن يحدد ذلك بدقة. ومما قيل أعلاه نرى أن الفكرة الرئيسية اتي اقترحها هيبوداموس في ميدان القضاء يمكن ايجازها بأنها تدعيم دور القضاء وتوسيع امتيازاته وتقوية استقلاله عن مطالب المشرعين. كما رأى هيبوداموس أن من الضروري إصدار قانون خاص لتكريم أولئك الذين يكتشفون أي شيء لصالح الدولة.

كانت أفكار فيثاغورس والفيثاغوريين الأخلاقية والسياسية موضع نزاع نشأ من الفهم المختلف لجوهر مايسمى الارستقراطية الفيثاغورية. والواقع أن المؤرخين مجمعون على تحديد التعاليم الاجتماعية الفيثاغورية بأنها تعاليم الارستقراطية ولكنهم يختلفون فيمإذا كانت تعبيراً عن ايديولوجيا الحنين الارستقراطي الموروث لحكمها الأسبق، أو أنها إطراء «للروح الارستقراطية» الجديدة، ودفاع عن حكم النخبة الأخلاقية والفكرية. وحسب كلام المؤرخ الفرنسي للفلسفة فرانسوا لوران فإن فيثاغورس مال إلى الحكم الارستقراطي، ولكن هذا الموقف كان سائداً في كل الثقافة القديمة. فالقدماء في رأي لوران لم يعرفوا المساواة الحقيقية، فقد مارسوها فقط داخل طائفة معينة. ولقد سار الفلاسفة مع هذا الاتجاه الشامل فبنوا أفكارهم السياسية في هذه الاتجاهات ذاتها. ربما يكون فيثاغورس، مثل أفلاطون، قد استلهم التنظيم السياسي الدوري الذي حقق المساواة الموحدة والتضامن على الأقل في المتروبوليت (اسبارطة). ومع ذلك فإن الارستقارطية التي فهمها فيثاغورس كانت أسمى بكثير من النظام الارستقراطي للحكومة الذي صاغه فقط التشريع الليسيديموني. لقد تأسست اسبارطة على قاعدة وبرزت اعتماداً على القوة فقط.

وعلى نقيض ذلك فإن المجتمع الفيثاغوري لم يظهر نتيجة الغزو وفروعه حسب كلام لوران تقوم على الأخوة والمحبة.

في هذا الشرح الواضح للارستقراطية الفيثاغورية يقلل المؤلف محقاً من السمة المحدودة للفكرة القديمة عن المساواة ويشير إلى الفرق بين الخطوة النخبوية الفيثاغورية والاسبارطية، ومع ذلك فإن شرحه للاتجاه الارستقراطي للفيثاغورية على أنها تعبير عن فهم القدماء الخاص للمساواة رغم العداء الفيثاغوري العنيف تجاه الديمقراطية، قلما بدا مقنعاً متماسكاً. يجب ألا يتجاهل المرء حقيقة أن الفيثاغوريين أنفسهم على الرغم من الفرق الظاهري بينهم وبين الايديولوجيا الاسبارطية ـ الكريتية والممارسات السياسية، وبالأخص مسألة العنف، لم يكونوا أبداً مدافعين عن عدم مقاومة الشر. ويقدم الصراع الكروتوني ـ السيباري لعام ٥١٠ ق.م والأحداث المتشابهة الأخرى دليلاً مقنعاً على استعدادهم للجوء إلى القوة حيث يرونها ضرورية لإقامة النظام السياسي الحقوقي الذي يفضلونه. ونظرياً أيضاً اشتمل فهمهم للعدالة على أنها تعويض المثل بالمثل على تبادلية وبالتالي على تبرير استخدام القوة مبدئياً. وإلى جانب ذلك، لايضطر المرء أن يوحد المبادىء النظرية للأخلاق الفيثاغورية والمبادىء التي تخضع لها علاقات أعضاء الأخوية الفيثاغورية نفسها بالممارسات السياسية التي ظهرت منهم ودافعوا عنها. وقد اشتهر عن فيثاغورس والفيثاغوريين أنهم انحازوا كثيراً إلى نظام الدولة الارستقراطي من أمثال ماهو قائم في المدن ـ الدول الدورية مثل كريت وأسبارطة، ولكنهم دافعوا عن حكم ارستقراطية جديدة متنورة مختلفة كل الاختلاف عن نبالة الوراثة القديمة. ومن هنا نفهم تمجيدهم المعرفة و«أولئك الذين يعرفون، ومفهومهم عن العدالة باعتبارها مساواة. (لايمكن أن توافق عليها أبداً الارستقراطية الوراثية القديمة) واطراؤهم لحكم القانون والعدالة» (المرجع السابق). وفي ضوء ماسبق فإن قبول كارل هيلدنبراند، مؤرخ فلسفة الحق الألماني، أن غرض الحلف الفيثاغوري «ارستقراطية الروح» يمكن بالكاد أن يعتبر مقبولاً.

تبدو الارستقراطية الفيثاغورية اصلاحية وتجديدية أكثر من كونها محافظة. وفي غمار العلم والفلسفة المعاصرين يؤيد الفيثاغوريون التقدم العلمي ويؤيدون تطوير الانتاج والتجارة والعلاقات المالية، ويرفضون العقلية الارستقراطية القديمة الضيقة ويستنكرون الجمود.

إن المذهب الفيثاغوري الفلسفي المعتدل في انسجام التناقضات لم يؤد أوتوماتيكياً إلى ايديولوجيا النزعة المحافظة السياسية، ولا المذهب الهيراكليتي الديالكتيكي

الراديكالي في صراع التناقضات أدى إلى موقف اجتماعي تقدمي (مع أن المعتقدات السياسية الهيراكليتية كانت مختلفة فعلاً عن المثل العليا للارستقراطية القديمة). فطباق المذهب الفلسفي للفيثاغوريين والهيراكليتيين (تصالح التناقضات مقابل تصارعها) لاتحتاج بالضرورة أن تشتمل على طباق مشابه لبرامجهم الاجتماعية السياسية. على العكس، فرغم كل الفروقات بين المفاهيم الفلسفية الفيثاغورية والهيراكليتية، ينضم الطرفان إلى جانب الارستقراطية الأصيلة، ارستقراطية المعرفة. ويظهر الفرق بينهما من جواب السؤال التالي: ماهي المعرفة الحقيقية؟.

وعلى نقيض الفيثاغوريين الذين اهتموا جداً بالشؤون العامة، نأى هيراكليت بنفسه عن النشاط السياسي باعتباره شيئاً أدنى من كرامته (حسب إحدى الروايات المختلفة، وجدوه يلعب النرد مع الصبية وعندما سألوه لماذا؟ أجاب المواطنين: لماذا تندهشون، يامن لا تصلحون لشيء؟ أليس هذا أفضل من لعب السياسة معكم؟ ـ ديوجين لايرتوس ٩، ٣). لقد أبدى الفيثاغوريون اهتماماً بقضايا المجتمع والدولة أعظم من هيراكليت، فتشكيل المجتمعات الفعلي الذي يلعب دوراً فعالاً في الحياة السياسية للمدن اليونانية يقدم دليلاً واضحاً على قوة الفيثاغوريين الاجتماعية العظمى. فروحهم الجمعية، حتى المستوحاة من المثل العليا الارستقراطية، كانت غريبة عن العقلية الفردية للارستقراطي الأفسسي (يقصد هيراكليت ـ المترجم) الذي عامل أغلبية الجنس البشري بإزدراء ولم يبد أي تعاون سوى كراهيته للغوغاء. ويبدو على ضوء ماسبق أن من الخطأ المبدئي اعتبار الكوميونات الفيثاغورية ونشاطها السياسي مؤشراً على نزعة المحافظة الارستقراطية للفيثاغوريين المتوحدة في الوقت نفسه، وإن كان من جانب واحد للفردية الصريحة واللامبالاة السياسية لهيراكليت، مع الآراء الاجتماعية التقدمية ورفض المثل الارستقراطية القديمة.

فإن كان علينا أن نقارن الآراء الاجتماعية ـ السياسية للفيثاغوريين مع آراء هيراكليت فإن الآراء الأولى تتخطى الثانية في النزعة الراديكالية والتماسك والحس العام.

في عصر الفيثاغوريين وهيراكليت (القرن السادس وأوائل القرن الخامس ق.م) وجهت الجماهير العريضة التي تعاطت النشاط السياسي في كل ماغنا غراسيا، ضربة قاضية لسيطرة الارستقراطية القديمة. وقد هيأ لسقوطها النمو الوطيد للقوى الانتاجية وتطور التجارة والحرف الناتجة عن تراكم الثروة العظيمة بين أيدي طبقة جديدة من مالكي العبيد وأصحاب المتاجر والتجار الكبار.. إلخ. في الصراع على السلطة بين نبالة

الدم ومحدثي النعمة والشعب في معظم المدن كانت الارستقراطية تخسر تدريجياً مواقعها السلطوية، وفي حالات الصدف والحظ كانت تستعيد هذه المواقع ولكن مؤقتاً. وحتى في هذه الحالات نراها تضع في حسابها مصالح الطبقة الاجتماعية الجديدة ـ من الماليين والتجار والحرفيين والقطاعات الفقيرة التي تميل إلى الانخراط في الصراع الطبقي الحاد. ولذلك كانت الارستقراطية مضطرة إلى المسلك الوسط والبحث عن اتفاق مع خصومها الاجتماعيين والسياسيين. لقد مضى عصر سلطتها المتماسكة منذ أمد طويل وفرضت الظروف الاجتماعية الجديدة فرضاً حتمياً على قادة الارستقراطية أن يتبنوا استراتيجية السياسية جديدة، وأن يقدموا حلولاً ايديولوجية جديدة. ونتيجة ذلك فإن آراء أنصار الحكومة الارستقراطية والمفهوم الحقيقي للارستقراطية، كان لابد من خضوعها لتحوّل جذري. والواقع أن العقول الكبيرة للارستقراطية واجهت مشكلة إعادة تقدير القيم وتطوير مفهوم جديد للارستقراطية، أو بلغة أدق، تقديم مفهوم للارستقراطية الجديدة.

هناك أساس مشترك بين الفيثاغوريين وهيراكليت في مقاربة هذه القضية: فكلا الطرفين اختار القاعدة العقلية (الفلسفية ـ المنطقية والرياضية، أي «الصنعية» وليس الطبيعية) لتصنيف الإنسان مثل «عظيم» و«نبيل» و«فاضل» وكأنه في ذلك العصر مرادف لـ«الارستقراطي». هذا التحول من مفهوم الارستقراطية الوراثية (ارستقراطية الولادة، أي الارستقراطية بالطبيعة) إلى ارستقراطية الروح كان دلالة كبرى على واقع أن الارستقراطية لم تعد تعتبر طائفة حصرية، بل صارت طبقة مفتوحة. فالدخول فيها لم يعد امتيازاً طبيعياً، أي هبة طبيعية، بل نتيجة مزايا وسعي شخصي. هذا التجديد والتوسيع في مفهوم الارستقراطية كان ولاشك مختلفاً عن الايديولوجيا الارستقراطية، ويسير عكس عقائد شرحها المتشددين.

والمؤشر الكبير بهذا الصدد هو التناقض بين المفهوم الفيثاغوري ـ الهيراكليتي حول «الأفضل» وهو موقف ارستقراطي الروح من جهة، وموقف ثيوغنيس شاعر ميغارا (أواخر القرن السادس وأوائل القرن الخامس ق.م) من جهة ثانية. فثيوغنيس في شعره الرثائي يمجد نبالة الولادة، الارستقراطية القديمة، وبما أنها «صالحة»، يجعلها مناقضة مناقضة حادة للغوغاء «الطالحة» التي لاتعرف شيئاً عن الدساتير والقوانين. فالسمة النبيلة والصفات التي يطريها ثيوغنيس هي في رأيه وراثية وهي حقيقية في كل من البشر والحيوانات. وينوح الشاعر على مصير دولة أطيحت الارستقراطية فيها، ويشبهها بسفينة بلا ربان وسط العاصفة. وهو مستعد أن يضحي بدم «الطالح» من أجل إعادة

حكم «النبيل» العزيز على قلبه، ويناشد أنصاره أن يقمعوا العامة بلا رحمة.

في ضوء موقف ثيوغنيس الذي لايعرف المساومة، الذي يمكن اتخاذه نموذجاً من الولاء للتقاليد الارستقراطية القديمة، نرى المقاربة الجديدة التي قدمها الفيثاغوريون وهيراكليت تحظى بأهمية خاصة لاختلافها في مثلها الارستقراطية الجديدة عن القديمة. والحقيقة أن هيراكليت في حزنه على الماضي وسخريته من النظام الجديد، لم يكن متعامياً عن محتده الارستقراطي وتعاطفه مع التغير الاجتماعي المحتوم، وكان واعياً لضرورة إعادة تقدير القيم وتبني مثل (ارستقراطية) جديدة. أما بالنسبة إلى الفيثاغوريين فلم يكبلهم الحنين إلى الأيام الخوالي إذ انخرطوا مفعمين بالتفاؤل والثقة في النشاط الاصلاحي في محاولة للارتقاء بحكم «الأفضل» وهم ارستقراطيو المعرفة، وعلى الأخص المختارون منهم والمربون تربية ارستقراطية. وإذا حق للمرء أن يستخدم اللغة الحديثة، فإن الكوميونات الفيثاغورية لم تكن في الحقيقة سوى مراكحز ثقافية ومراكز تدريب لموظفي حزب ارستقراطي جديد. وكان برنامجها اصلاحاً ارستقراطياً جديداً غرضه الحد من السخط الشعبي والحؤولة دون استيلاء العامة على السلطة السياسية.

٤ ـ هيراكليت

هيراكليت الأفسسي (٥٣٠ ـ ٤٧٠ ق.م) ديالكتيكي قديم مشهور، متحدر من عشيرة ارستقراطية من أرقى مستوى، عرف عن أعضائها بأنهم كانوا ملوكاً (باسيليوس) في مدينته الأم. على أي حال في أيام هيراكليت كانت السلطة في أفسس بأيدي العامة وصارت عشيرته في الصفوف الخلفية. وإذ أدار هيراكليت ظهره للنشاط السياسي وازدرى المشاركة في القضايا العامة، اتجه بكل اهتمامه إلى قضايا الحياة المدنية في أطروحاته الفلسفية. ويثبت ديوجين لايرتوس (٩، ٥) بأن كتاب هيراكليت «في الطبيعة» مقسوم إلى ثلاثة خطابات، الأول عن الكون والثاني عن السياسة والثالث عن اللاهوت.

يمكن فهم أفكار هيراكليت السياسية الحقوقية فقط في سياق نظرته العالمية ككل (مايسم هيراكليت والمفكرين القدامى عامة هو الميل إلى الاهتمام بالقضايا الاجتماعية قبل كل القضايا والعلاقات الأرضية الإنسانية في ارتباطها الذي لاينفصم ووحدتها بالعمليات الكونية العالمية. لذلك بحثوا في مفهوم نظام المدينة باعتباره انعكاساً للنظام الكوني وبحثوا عن مصادر كونية لمقاييس السلوك البشري. فالمعرفة السياسية تفهم كجزء من معرفة الطبيعة بمعناها الواسع). لقد آمن أن كل الأشياء في العالم هي في تغير أبدي، في حركة، في صراع، في تجدد، وأكد أن من غير الممكن أن تقطع النهر مرتين (أفلاطون في محاورته كراتيلوس). وقال هيراكليت إن الشمس ليست فقط جديدة في كل صباح، بل دائماً جديدة في كل لحظة (هيراكليت «الشذرات الكونية» كامبردج ١٩٦٢ ص ٢٦٤).

في هذا التدفق الأبدي للتغير يتألف كل شيء من التناقضات التي يتداخل الواحد بالآخر لخلق وحدة. فالنهار والليل هما واحد، والخير والشر واحد، والاستقامة والأعوجاج واحد أيضاً. «فالطريق الصاعد والطريق الهابط واحد بل هو نفسه» (الشذرة ٦٠) والمزيد من التوضيح نجده في الشذرة ٨٨: والشيء ذاته يوجد فينا أحياء وأمواتاً ويقظى ونياماً وشباناً وشيوخاً: لأن تلك الأشياء التي تغيرت هي هذه، وهذه الأشياء التي تغيرت أيضاً هي تلك». وتؤكد الشذرة ٤٢: «نحن نوجد ولانوجد.

فالأنهار التي ننزل فيها هي ذاتها وليست ذاتها». وفي الشذرة ٦٥ يعبر عن نسبية مشابهة، ليست مطلقة وإنما داخل اطار التناقض المحدد: «الشيء الواحد، الحكيم الحقيقي، يقبل ولا يقبل باسم زيوس». هذه النسبية لدى هيراكليت نفسه ولدى عدد من أتباعه ليست مساوية للتأكيد أن العالم موضوعي وغير قابل لأن يعرف.

الأمثلة التي قدمها هيراكليت عن وحدة التناقضات (الشامل وغير الشامل والكل والواحد والحياة والموت والصالح والطالح والحرب والسلم والوفاق والشقاق، والتجانس والتنوع والشبع والجوع... إلخ) تشهد ببروز العلاقات الضرورية و«الانسجام الخفي» الذي يمكن أن يستوعبه العقل البشري. والسبب الأول للتداخل النظامي للمتناقضات التي يتحول الواحد إلى الآخر، وكمقياس للنظام العالمي: «كل الأشياء في تبادل متساوٍ مع النار والنار مع الأشياء كلها، كما تتبادل البضاعة مع الذهب والذهب مع البضاعة» (الشذرة ٢٢).

ومقدار النار يحدد مظهر الكون. فنار هيراكليت تتحكم بكل شيء، تفصل وتربط كل الظواهر في العالم. وصيغة الكون أي تنظيم الكون هو نتاج رغبة النار (الطريق الهابط) بينما وفرة النار (الشبع أو الطريق الصاعد) تؤدي إلى حريق هائل ودمار الكون. وطول الدورة كلها (السنة العظمى) من بداية الكون إلى نهايته يبلغ ١٠٨٠٠ سنة. «هذا الكون لم تصنعه الآلهة ولا الناس ولكن كان ومايزال وسيبقى: ناراً حية أبدية تشتعل بمقدار وتنطفيء بمقدار» (شذرة ٢٠) ويصف لينين هذا التصريح بأنه «أعظم شرح لمبادىء المادية الديالكتيكية» (لينين: خلاصة كتاب لاسال «فلسفة هيراكليت الأفسسي الغامض».).

هذا المقدار المتغير للنار المتحكم بمصائر الكون هو كما يقول هيراكليت القانون الشامل، هو اللوغوس الأبدي الذي ينظم كل الأشياء ويقرر مجرى كل مايحدث. إن كل مافي العالم يقع طبقاً للوغوس الشامل والمقدس أي الصراع والضرورة، ولذلك تكمن العدالة والحقيقة في تنفيذ أوامره.

إن أفكار الصراع الشامل والحرب الأبدية للمتناقضات لاتخضع فقط لنظرات هيراكليت الكونية والمعرفية، بل أيضاً لمفاهيمه الأخلاقية والاجتماعية والسياسية وتؤلف نواة نظرته إلى العالم بشكل عام. «على المرء أن يعرف أن الحرب عامة والحق صراع وكل الأشياء تحدث عن طريق الصراع والضرورة» (شذرة ٦٢).

تؤلف الأطروحة الفلسفية للقانون والضرورة باعتبارهما المبدأ المتحكم بالعالم

(اللوغوس الكوني) أساس النظرية الأخلاقية الهيراكليتية. فالفكرة الحقيقية للمبدأ المفرد المنظم الذي يهيمن على العالم يتضمن، عندما يشمل ميدان الشؤون والعلاقات الإنسانية، التزاماً أخلاقياً ملحوظاً: «لذلك من الضرورة أن نتبع العام (أي الشامل: لأن العام يعني الشامل): ولكن مع أن اللوغوس عام فإن الكثيرين يعيشون كما لو كانوا يملكون فهماً خاصاً». (شذرة ٩٢). من هذا المبدأ الفلسفي الابستمولوجي لهيراكليت ينشأ مفهوم القيمة المختلفة للناس. وتفاوتهم. فمع أن قدرة العمل شيء عظيم مشترك بين جميع الناس، فإن معظمهم يعجز عن فهم معنى ماهو واضح (اللوغوس المشترك) فكل واحد يدعي حكمة خاصة به.

وفي رأي هيراكليت أن الحكمة متاحة فقط للقلة. وهي تتكون في فهم أن العالم يحكمه العقل، أي اللوغوس. فمع أن أكثر الناس حكمة يبدو قرداً عندما يقارن بالله، ففي مقدوره أن يفهم الحقيقة بالتفكير والبحث الذاتي والعمل وفقاً لمعرفته. وبترديد هيراكليت «اعرف نفسك» الجملة التي يقال إنها منقوشة في جدار معبد دلفي ورؤيتها على أنها أمر من الله، يعترف بكبرياء أنه «بحث عن نفسه» (شذرة ١٠١). إنه يجعل نفسه إنساناً حكيماً ويزعم أنه رأى الحقيقة كما لم يرها إنسان قبله. إن مقارنة الحكمة البشرية بالعقل الإلهي ليست أكثر من رأي، وأعلى ما يمكن أن يصله الإنسان هو أن يصبح فيلسوفاً أي ليس مالكاً للحكمة بل عاشق لها. ويجب على الفلاسفة في رأي هيراكليت أن يبحثوا في أشياء كثيرة (شذرة ٤٩).

ويبدي هيراكليت القليل من الاحترام لأسلافه ومعاصريه الذين يقدرون عموماً كحكماء كبار: «من كل من سمعت بهم ليس من أحد يصل إلى مستوى الإقرار أن الحكيم منفصل عن الجميع» (شذرة ١٨). ففي رأيه أن هومر يجب أن يُنحّى عن أي نقاش وأن يساط بالنقد. وقد اتخذ أفلاطون موقفاً ازدرائياً مشابهاً من هومر، والسبب أنه وضع ملاحظات تافهة وانتقاصية على الآلهة. ويتحدث بكلمات مجاملة عن حكيم واحد فقط من بين السبعة ، وهو بياز البريني «الذي هو أكثر لوغوساً من البقية» (شذرة ١١٢). لابد أن هيراكليت تأثر تأثراً ايجابياً بتأكيد بياز على ضرورة إطاعة قانون الحياة المدنية وعلى الأخص اعتقاده أن الخير الأسمى هو العقل القادر على فهم العدالة والحقيقة. وفي رأي هيراكليت أن بياز اتخذ الطريق الصحيح نحو فهم لوغوس الأخلاق والقانون في الحياة المدنية.

وحتى ننفذ إلى عقل هراكليت كزعيم للارستقراطية، علينا أن نضع في حسابنا مقابلته الحادة بين الفلاسفة والحكيم والأفضل من جهة والغوغاء الجاهلون من جهة

أخرى. فالطباق المعرفي بين العارف والجاهل يتحول في الطباق الاجتماعي ـ السياسي بين القلة والكثرة. وفي صراع هذين الطرفين المتناقضين تنجرف عواطف هيراكليت كلياً إلى جانب العارف، إلى جانب القلة. إنه يهاجم بجرأة وصراحة ـ بطريقة ربما لايضاهيها إلا طريقة نيتشه ـ «الغوغاء» أي الكثرة وآراءهم وطريقة حياتهم ودينهم ومؤسساتهم السياسية. فكل شيء ارتبط بالغوغاء هو غريب وكريه عنده. ولاشك أن هيراكليت يعارض الديمقراطية عموماً، والحكومة الديمقراطية في موطنه أفسس خصوصاً. وهو يستاء بمرارة من انتصار الشعب ويتحدث عن أبناء بلدته بسخرية وعدائية مكشوفة.

كانت الديمقراطية في مذهب هيراكليت تعني حكم «الأسوأ» أي حكم اللامعقول. وإذ يرفض الديمقراطية ويدافع عن حكومة «الأفضل» فإنه بالمقابل يطرح قضية الارستقراطية ولكن لا على أساس نبالة الوراثة القديمة، أي ارستقراطية الدم، بل ارستقراطية الروح، ارستقراطية الفكر الجديدة. إنه قلما تعاطف مع النبلاء الذين يفرضون التسليم بامتيازاتهم، وبامتيازاتهم السياسية حصراً، على أنها هبة طبيعية، على أنها شيء يخصهم بموجب حق الولادة. فتمرد الشعب وتأسيس الشكل الديمقراطي للحكومة وجه ضربة قاضية للايديولوجيا البطريركية عند الارستقراطية القديمة، وهيراكليت لاينحاز إلى جانب المحافظين المدافعين عن «الأفضل» المتمسكين بالماضي والحالمين بإعادة امتيازاتهم المفقودة ـ لم يكن سياسياً عملياً والمقاربة البراغماتية للواقع كانت غريبة كل الغرابة عن طبيعة عقله. لقد نظر بغرابة وازدراء إلى ميدان السياسة بمصالحها الصغيرة وعواطفها المدنية من قمة اللوغوس الكوني فآمن أنه هو نفسه متضامن: «مع إنكار الكل من أجل شيء واحد.... ولكن معظم الناس يجعلون أنفسهم مثل القطيع» (شذرة ١١١). وإذ ينفر هيراكليت من القضايا العامة لمدينته فإنه يرمي هذه الرغبة الساخرة على مواطنيه: «ياأبناء أفسس لا أظن الثروة تخطئكم حتى أنكم سوف تؤمنون بشركم » (شذرة ٨٤). إن غطرسة هيراكليت ليست نابعة من المزايا السيكولوجية لشخصيته بمقدار ما هي نابعة من المستويات الرفيعة، من مقدار النار الكونية واللوغوس، التي يطبقها على القضايا الإنسانية والحياة المدنية. ومن هنا جاءت التشاؤمية القاتمة للمفكر الأفسسي وسببت له تلقيبه بالفيلسوف الباكي والغامض (اطلاق لقب الفيلسوف الباكي على هيراكليت في الأدب القديم كان أكثر من نمط كلامي. و هناك سبب وجيه للاعتقاد أن حماقة البشرية وبؤسها أثارا عاطفته، فدموعه هي دموع يأس إنسان يعي بحدة الفجوة الهائلة بين اللوغوس الكوني وحياة الإنسان

التافهة البائسة. فـ«بكاء» هيراكليت و«غموضه» ـ اللذان لم يكونا نتيجة الحاجة إلى الوضوح في أقواله ـ نابعان من مصدر واحد وهو حزن حكمته). فالفيلسوف اللامبالي بالخيرات الأرضية والمتجه نحو المجد الأبدي، لايبكي على امتيازات الارستقراطية الزائلة ولايستلهم فكرة استرجاعها...

إن تصريحات هيراكليت عن «الأفضل» و«الأسوأ» وعن المدينة والقوانين وغير ذلك هي أكثر من تعبير عن آرائه الشخصية ـ إنها في الحقيقة مفاهيم فلسفية تتعلق بالسياسة والدولة والقوانين. لذلك يجب أن يكون واضحاً أن هذه المثل السياسية الارستقراطية لايمكن توحيدها ببرنامج أو آخر أو بالايديولوجيا النوعية للسلطة السياسية. والمبدأ الفلسفي ليهراكليت برز بسبب سمته الكونية المجردة التي تضعه بعيداً عن البرامج السياسية الايديولوجية الملموسة. فهذا مثلاً يعني أن مبدأ انسجام حياة الناس بكاملها (بما فيها شؤون الدولة والقانون... إلخ) مع أوامر اللوغوس يمكن تطبيقه على كل أشكال وأنماط الحكومات. ويفسر لنا أن هذا المبدأ موجه أولاً وقبل كل شيء ضد الديمقراطية، لكنه لايتفق أبداً مع حكم الارستقراطية الوراثية القديمة.

وبسبب وضع السمة المثالية مقياساً وميزاناً كونياً في المبدأ الفلسفي للحكومة الذي أعلنه هيراكليت، فإن هذا المبدأ لايتفق مع الممارسات السياسية الايجابية لكل من الارستقراطية القديمة أو الديمقراطية الجديدة، مع أن هناك قرابة وثيقة بين آراء هيراكليت والايديولوجيا الارستقراطية القديمة ـ مثل مديح مزايا القلة أي «الأفضل» كنقيض لوضاعة وبلادة الكثرة أي «الأسوأ». ويجب ألا يضللنا هذامادامت المزايا أعلاه ذات دلالات جديدة في فم هيراكليت الذي لاتكمن قاعدته في الولادة والدم بل في الفضائل الشخصية والحكمة. فتقسيم البشرية الرئيسي عند هيراكليت هو بين العارف والجاهل، ويخضع هذا التقسيم لميزان القيم عند الفيلسوف. فكل من الارستقراطية وهيراكليت إلى جانب القلة أي الأفضل، لكنها قلة مختلفة وأفضل مختلف عندها وعنده.

في ضوء ماتقدم لابد أن نصنف مبدأ هيراكليت الاجتماعي بحق على أنه مبدأ نخبوي. وكانت هذه النخبوية في ظل الظروف التاريخية والسياسية النوعية لعصره بديلاً ارستقراطياً جديداً عن الديمقراطية التي كانت في تصاعد عبر العالم اليوناني (والرأي الذي يقول إن هيراكليت طرح آراء رجعية في السياسة ودافع عن الايديولوجيا السياسية للارستقراطية الوراثية يبدو لنا أحادي الجانب. وكذلك النظرية المعاكسة التي تعتبر هيراكليت زعيم الاصلاحات الاجتماعية على طريق سولون أي الديمقراطية

المعتدلة التي لم يعرفها). في كل الشذرات حيث يمتدح هيراكليت «الأفضل» كأقلية، يوجه سهامه ضد الديمقراطية، وفي شذرات أخرى حيث يوحد «الأفضل» بـ«العارف» و«الحكيم» يبتعد على نحو واضح عن التقاليد الارستقراطية. هذا الابتعاد عن ايديولوجيا النبالة القديمة يتجلى على نحو خاص في مسألة القوانين. لقد لاحظ المؤرخون بحث أن استخفاف هيراكليت بأهمية قانون المدينة (نوموس) الجديد المكتوب يدل على رفضه المعنى الارستقراطي القديم للحق القائم على قانون العشيرة والتقاليد والعادات القديمة.

فعلى الناس في رأي هيراكليت أن يقاتلوا من أجل القانون كما يقاتلون من أجل سور المدينة (شذرة ١٠٠). وهذا التقرير الصريح، الأشبه بصرخة الحرب، ليس بالطبع دعوة للدفاع عن حقوق الحزب الديمقراطي - بل إنه مبدأ فوق الحزبية من أجل الشرعية، مبدأ حكم القانون في حياة المدينة.

فالمدينة وقانونها، عند هيراكليت، نابعان من مصدر واحد مشترك وهما مقدسان وعقليان بالتساوي: «فأولئك الذين يتحدثون بعقل يجب أن يعتمدوا على ماهو مشترك للجميع، كاعتماد المدينة على قانونها اعتماداً أكبر: لأن قوانين الناس كلها يغذّيها قانون واحد، القانون المقدس، لأن فيه سلطة كبيرة كما يرغب ويكفي الجميع ومايزال مهملاً» (شذرة ٩١). ويقول في مكان آخر أن القانون المقدس كمصدر لكل قوانين البشرية يجب أن يسمى اللوغوس والعقل والطبيعة (انظر شذرة ٦٥).

يجب أن ينعكس اللوغوس الكوني أو العدالة المقدسة (dike) في القوانين البشرية. وفي رأي هيراكليت أن نقصها ينجم عن عجز الناس عن فهمه. إذ يمكن للتفكير الصحيح أو التأمل الصحيح أن يتغلب على الأفكار الخاطئة عن العدالة ويساعد الإنسان على أن يستوعب اللوغوس الأبدي. ومن الأهمية الإشارة أن توحيد هيراكليت لمبدئه في العدالة المقدسة مع اللوغوس الكوني قد شرحه فيما بعد سقراط وأفلاطون في سجالاتهم الحادة مع السفسطائيين الذين يقدمون حشداً من الأفكار عن العدالة ليثبتوا النسبة الأخلاقية والفردانية.

يعتقد هيراكليت أن العمليات الكونية المقدسة والكون ككل المتمثلة في مقدار النار الأبدية، تقدم الميزان والمعيار للشؤون والعلاقة البشرية، أي تقدم القوانين حصراً. ومن دون هذا الميزان الناري المقدس لن يملك الناس فكرة فعلية عن العدالة. وبذلك لايحصر هيراكليت نفسه في التأكيد على الأصل المقدس للقوانين البشرية: والمقاربة اللاهوتية

التقليدية هي الأخرى ضحلة في رأيه. وفي نظره ليس زيوس سوى أسم آخر للوغوس العالمي. إن هيراكليت يعدل المفهوم القديم عن أيوس كحاكم كل الأشياء ويتحدث عن اللوغوس والنار الأبدية. فزيوس واللوغوس والناس عبارة عن مترادفات في رأي هيراكليت. فمن الناحية اللاهوتية يؤخذ القانون البشري من العدالة المقدسة والحقيقة، ومن الناحية الابستمولوجية، من اللوغوس الكوني، ومن الناحية الانطولوجية من النار الأبدية. ويعزى الدور القيادي في هذا الثلاثي إلى المبدأ الانطولوجي الذي يقدم المعيار والميزان لأي شيء آخر، والحقيقة أن معيار النار يمكن حسابه في نظامية الكون نفسه.

لابد من التذكر أن الحكماء السبعة السابقين أبدوا في أقوالهم الأخلاقية ـ السياسية اهتماماً كبيراً بفكرة المعيار التي فهموها باعتبارها وسيلة ذهبية بين طرفين. وقد شرح الفيثاغوريون هذه الفكرة وحققوا تقدماً هاماً على أسلافهم. والمعيار المناسب في تعاليمهم ليس أبداً المعيار الحسابي والنموذجي ـ إنه الانسجام العالمي الذي هو في أصله انسجام عددي. فجوهر المعيار يأخذه الفيثاغوريون من الجوهر العددي للنظام العالمي والانسجام الكوني، وليس من الظواهر التجريبية كـ«وسيلة» لهم. إن هيراكليت يعامل القضية بطريقة مشابهة، فيربط مفهوم المعيار بالنظام الكوني وسببه الأولي (النار). وتبدو مقاربته القضية أكثر تماسكاً وأعمق: إن المعيار المتغير (والقابل للقياس) متأصل في النار نفسها باعتبارها المصدر الأول وتصبح المادة عند هيراكليت الميزان الكوني لكل الموجودات. والحقيقة أن هيراكليت أكد ليس فقط على الطبيعة الموضوعية الانطولوجية لـ«المعيار» بل استنتج أيضاً الديالكتيك من تغيرها و«تدفقها».

ويعتقد هيراكليت أن معيار كل الظواهر الكونية والأرضية يعتمد على تقلبات (ضمن حدود السنة الكونية الكبرى) معيار النار الذي يخضع لضرورة ونظام العمليات الطبيعية والاجتماعية: «فالشمس لاتتخطى معيار اللوغوس فإن تخطت فإن الايرينات (ربات الانتقام ـ المترجم) تابعات العدالة، سوف يجدن اللوغوس خارجها» (شذرة ٢٩). وحتى يدعم هيراكليت انطولوجياه ، كما نرى، يستنجد باللاهوت: فالمعيار الناري تحرسه الآلهة الذين بلا شفقة يسحقون أولئك الذين يتخطونه. ويتنبأ هيراكليت بالعقاب الحتمي لخارقي المعيار في كل من العالمين: هذا العالم والعالم الآخر.

تنشأ السمة الابستمولوجية الرئيسية للقوانين البشرية من تطابقها مع القانون (الكوني) الشامل. ويتضمن هذا فهماً صحيحاً لطبيعة القانون الكونية والمقدسة، أي السمات الانطولوجية واللاهوتية. ويمكن لهذا الفهم أن يحصل عليه «العارف» أي القلة الأفضل. هنا نصل مرة أخرى إلى النخبوية الهيراكليتية. وبالفعل فلأن جوهر

القانون هو تطابقه مع اللوغوس الكوني، فإن الإجراء الشكلي لتبني جمعية المدينة له يصبح غير هام. ومرة أخرى نرى الاستبصار في اللوغوس وبالتالي التقييم الصحيح للقانون هو نعمة للقلة فقط...

لذلك ليس من المدهش أن يفضل هيراكليت الأحكام القانونية للقلة على آراء الشعب الجاهل. وبالإضافة إلى ذلك فإن عدم ثقته بالحكمة الشعبية تمتد لتصل إلى ميادين الحياة السياسية، ولا يبذل أي جهد لإخفاء عدائه تجاه الديمقراطية: «رجل واحد يساوي عندي عشرة آلاف، إن كان الأفضل» (شذرة ١١٣).

بالنسبة إلى نخبة هيراكليت الارستقراطية الجديدة ولا مبالاته الفلسفية بالممارسات السياسية تعرض نظراته فكرة واضحة عن تضامن الأعضاء الأحرار في المدينة. وعلى الرغم من شقاقهم الداخلي، كان لهم عدو مشترك واحد وهو العبيد. والحرب وفقاً لهيراكليت «هي أبو الجميع وملك الجميع، فهي تظهر بعضهم ملوكاً وآخرين أناساً، وتجعل بعضهم عبيداً والآخرين أحراراً» (شذرة ٤٤). وهكذا يكون طباق «الأحرار - العبيد» الخلفية الايديولوجية والاجتماعية - السياسية العامة لهيراكليت، ويجب ألا يغيب هذا الطباق عن النظر في تقدير تقاريره عن التناقض بين «الصالح» و«الطالح» أي بين «القلة» و«الغوغاء». (بمقابلة الأحرار والعبيد، يقابل هيراكليت في الوقت نفسه الارستقراطية «الأفضل» والشعب العام «الغوغاء» مما جعل هناك مسوغاً لوصف نظراته بالارستقراطية والنخبوية والعداء للديمقراطية، ولم تكن نظرات الارستقراطية القديمة تختلف في هذا المجال، فالمدافعون عنها أيضاً يسلمون بالهوة التي لايمكن تخطيها بين الأحرار والعبيد).

عموماً إن الأطروحات الأساسية التي تخضع لنظرة هيراكليت العالمية لاتستبعد إمكانية الانسجام الاجتماعي، وهو الشيء الموجود في طبيعة مدينة أفلاطون المثالية - فتقدم الاعتراف باللوغوس الكوني عن طريق كل أعضائه الأحرار. ومع أن مذهب هيراكليت تنقصه العصبية السياسية وإيمانه التفاؤلي بحاجة إلى أن يحقق الممكن، فإنه لايرفضه مبدئياً مادام الطريق إلى اللوغوس وبالتالي إلى النخبة المدنية مفتوحاً لكل إنسان.

لابد من ملاحظة أن هذه الإمكانية للعقيدة الفلسفية التي يزاولها هيراكليت قلما أقر بها الفيلسوف نفسه - فالاصلاح السياسي وفكرة النظام السياسي كاملاً كانا غريبين عنه. وأكثر ما اقترب من هذه الفكرة كان تقريره عن المصالح المشتركة لأعضاء

المدينة الأحرار كما انعكست في المدينة ذاتها وفي قوانينها. ومن هنا تبرز مناشدته جميع المواطنين الأحرار في المدينة أن يقمعوا الإهانة بحزم أشد من الحريق الهائل وأن يراقبوا القانون العام للمدينة.

فنظرات هيراكليت السياسية والحقوقية تظل ثابتة في التقليد الأيديولوجي للمدينة. وبحديثه عن المدينة وقوانينها يهتم أساساً بمدينته الأم أفسس التي تعتبر مدينة ارتيميس، مثل أثينا التي يعتقد أنها مدينة الربة المقدسة أثينا. فإخطاره الشهير أن علىالمتنورين أن يدافعوا عن القانون كما يدافعون عن أسوار مدينتهم كان في الحقيقة مناشدة للمواطنين أن يهبوا لحماية التمثال المقدس (أي العقلي وفقاً للوغوس الكوني) لمدينتهم. فالقانون (نوموس) عند هيراكليت ليس أمراً تصدره الجمعية العامة للمدينة أو بعض الهيئات التشريعية، بل هو مبدأ مقدس لدستور المدينة، هو الأساس العقلي لوجودها. فالمدينة وقانونها (نوموس) مأخوذان من العدالة الإلهية، ويجب ألا ننحرف عنها حتى لانثير غضب الآلهة. ويحث مواطنيه على اتباع أوامر اللوغوس الأبدي فيودع مخطوطة مؤلفه في معبد أرتيميس تاركاً إياها في رعاية حامية المدينة المقدسة.

اشتهرت تعاليم هيراكليت في هيلاس وكان لها تأثير عميق على الفكر الفلسفي والسياسي والحقوقي اللاحق. فسقراط وأفلاطون يدافعان بكل احترام عن حكومة العارفين وحكم الفلاسفة ولاشك أنهما مدينان في هذا للفكرة الهيراكليتية في حكم «الأفضل» وهو الحكم القادر على فهم اللوغوس الكوني. ومن المثمر جداً أيضاً اختبار مفاهيم هيراكليت الكونية كأساس للنوموس. فقد ألهمت هذه المفاهيم كثيراً من المفكرين القدماء الذين اعتمدوا عليها وتابعوا قافلة الفكر الهيراكليتي. ويمكن أن يقول المرء بكل اطمئنان في هذا الصدد إن مفاهيم هيراكليت أسست بارادغما (المنهج المثالي المحتذى في البحث ـ المترجم) لكل مذاهب الحق الطبيعي في العصور القديمة والحديثة حيث يتوحد فيها الحق الطبيعي مع المبدأ العقلي (مقياس العقل الكوني) الذي عبر عنه القانون الوضعي.

تبنى الكتاب القدماء مفردات المعجم الارستقراطي الهيراكليتي الجديد بتناقض حاد بين معرفة «الأفضل» ورأي الـ«غوغاء» والميل إلى معاملة الطباق القديم ارستقراطية ـ عامة بلغة التمييز بين القلة العارفة والكثرة الجاهلة. كل الهجومات الايديولوجية بعد الهيراكليتية ضد الديمقراطية، والدفاع عن المفاهيم النخبوية كشفت ـ كقاعدة عامة ـ متابعة واضحة لعلم الثقة الثقافية بالأحكام السياسية ـ الحقوقية للعامة التي وضعها

هيراكليت. لقد أصبحت سيطرته الثقافية، حتى التفسير الابستمولوجي لفكرة «الأفضل» حتى بدلالتها الأخلاقية، معياراً فلسفياً للمؤلفين القدامى.

مختلف أركان تعاليم هيراكليت كانت موضوع اهتمام كبير في كل العصور وظلت تجذب الباحثين حتى يومنا هذا. وكانت نظرته الديالكتيكية في الطبيعة والمجتمع مثمرة وموحية، وبالأخص للمؤرخين. ومما يبرز في هذا الصدد تسليم هيغل بأنه لم يحذف أطروحة واحدة من الديالكتيك الهيراكليتي في كتابه «المنطق».

عدد من الكتاب البرجوازيين المعاصرين المختصين بنقد مبادىء الديالكتيك والنزعة التاريخية، وعلى الأخص في تفسيرها الماركسي، يسعون لإقامة حلقات ارتباط مباشرة بين المفاهيم القديمة ومفاهيم الهيغلية والماركسية ويعلنون الاستمرارية التاريخية للأفكار كحجة في تأييد نظرياتهم المنحازة سياسياً. وهكذا يحاول كارل بوبر في انتقاده «توتاليتارية» هيغل وماركس أن يتحراها خلفاً حتى التعاليم القديمة: «إن هيغل، وهو مصدر كل نزعة تاريخية معاصرة، كان تابعاً مباشراً لهيراكليت وأفلاطون وأرسطو» (في كتابه «المجتمع المفتوح وخصومه» لندن ١٩٦٦ ص ٢٧).

انطلاقاً من هذا المخطط المسبق وتركيزاً على مفاهيم هيراكليت وهيغل في الحرب يصنف هؤلاء الكتاب كل أنصار الديالكتيك بمذهبهم في صراع الأضداد كأتباع لهما وبالتالي يتجاهلون كلياً التمايزات الهامة بين مختلف مفاهيم الديالكتيك. ولاشك أن التأثير العام لهيراكليت، وعلى الأخص أفكاره الديالكتيكية، في كل الفكر الديالكتيكي اللاحق لاجدال فيه، ومع ذلك من الصعب تفسير آراء هيغل في الحرب كـ«اللحظة الأخلاقية للحرب» وفق مصطلح هيراكليت في الأب ـ الحرب والتقارير الحربية المشتركة أو أن تساوي بين مفاهيم هيراكليت وهيغل وبقية الديالكتيكيين.

إن «الحرب» الهيراكليتية المأخوذة من سياق تعاليمه ككل ليست سوى صورة صارخة مركزة للصراع الكوني، سوى شكل للغة ـ الصورة. إنها مثل يضرب أكثر من كونها مفهوماً لصراع الأضداد، ويجب ألا تفسر على أنها تشخيص كاف لجوهر الظاهرة الحقيقية. وعلى النقيض من هيراكليت يفهم هيغل الحرب ليس باعتبارها «أباً للكل» بل كطفل الأخلاق. فحرب هيراكليت «عامة» و«أبو الكل» لسبب بسيط هو الحاجة إلى حد وسط أي إلى تركيب للأضداد، حيث الانسجام في رأيه يتخذ شكل صراع كهذا الصراع. وعلى غير الأب ـ الحرب الهيراكليتية نرى الحرب الهيغلية ليست سوى لحظة من الوحدة الأخلاقية تؤخذ كتركيب للقوى المتضادة.

إن الميل إلى ربط هيراكليت وهيغل وماركس والجمع المباشر لأفكارهم في المجال الواسع للقضايا الفلسفية والسياسية والحقوقية، يتجلى بوضوح عند المؤرخ الألماني كارل هينز رود. ففي رأيه أن النظرة الديالكتيكية العالمية لهيراكليت، وقد تعدلت وتوضحت، تعود من جديد بعد ألفي عام في النظام الفلسفي الكامل لهيغل وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمادية التاريخية التي تعتبر اليوم النظام الرسمي لنصف العالم (ظهر كتاب رود عام ١٩٧٤ ـ المترجم). وإذ يشوه المؤلف التاريخ الحقيقي للتعاليم السياسية يسعى لقراءة التناقضات مخضعاً الصراع الايديولوجي الحالي للمرحلة المبكرة في الفكر القديم. فهو يبين مثلاً كمية كيرة من الإدراك المتأخر في التحليل المقارن للبرامج الايديولوجية لسولون وهيراكليت ويشرحها وفق معركة الأفكار الحالية، ويستخلص منها أنماطاً أولية للأيديولوجيات المتصارعة في النظامين الاقتصاديين الاجتماعيين. فسولون وهيراكليت في رأي رود يمثلان قمتين من قمم الفلسفة اليونانية القديمة وهما الأساس الذي لاينفذ للأيديولوجيات المتصارعة الحديثة الباحثة لنفسها عن شرعية. ويصل رود إلى المتابعة الأيديولوجية من هيراكليت إلى هيغل إلى الماركسية فيراها نمطاً لطباق سولون ـ هيراكليت.

فيما يتعلق بتراث هيراكليت لابد من أن نشير إشارة خاصة إلى الزعيم المتطرف للارستقراطية الجديدة والعبودية الجديدة فريدريك نيتشه. وإذ يعبر نيتشه عن إعجابه بالفيلسوف الأفسسي، يفسر آراءه حسب مبادئه الخاصة المعادية للديمقراطية في «السوبرمان» و«العود الأبدي». وتفسير نيتشه للفلسفة الهيراكليتية كنظرة عالمية تراجيدية تبناها مؤخراً الكثير من أتباع الوجودية.

إن تعاليم هيراكليت للصراع الكوني في الطبيعة والمجتمع استخدمت استخداماً واسعاً في شكلها المعدل من قبل ممثلي الداروينية الاجتماعية. فالفكرة الهيراكليتية عن اللوغوس الكوني المسيطر، والمصدر الإلهي لكل الأنظمة والمؤسسات العقلانية السياسية ـ الحقوقية في المجتمع البشري مارست تاثيراً دائماً على شتى مبادىء القانون الطبيعي واستخدمها كل من أنصار النظريات العقلانية واللاهوتية.

الفصل الثاني

الذروة

(القرنان الخامس والرابع ق.م)

١ - ديمقريط

كانت حياة ومؤلفات ديمقريط (٤٦٠ - ٣٧٠ ق.م تقريباً) معاصرة لأعظم فترة ازدهار اقتصادي وثقافي في المدن القديمة. ولد في أسرة ارستقراطية في أبديرا في تراقيا. وحسبما أثبت ديوجين لايرتوس كان أبوه داما سيبوس من الثراء إلى درجة تمكنه من إبهاج الملك الفارسي أكزركس (خشيارشاي - المترجم) مع كل جيشه. كان ديمقريط متعطشاً للمعرفة منذ طفولته وحتى سن متأخرة. وقد كان أساتذته الأوائل مجوساً وكلدانيين تركهم اركزكس ذكرى امتنان للحفاوة التي لقيها.

أخذ ديمقريط بعد وفاة والده أصغر حصة من الميراث وانطلق عازماً أن يرى العالم. قام برحلات درسية لبابل وفارس ومصر وأثيوبيا وأثينا وعدد من المدن الهيلينية الأخرى. وفي عودته إلى أبديرا حيث ترك أخويه هيرودوت وداماسوس واجه تهمة التبذير وعقوبتها: رفض قوانين مدينته أن يدفن في ابديرا أولئك الذين بددوا ثروة أبيهم. على أي حال نجح ديمقريط في كسب الحكام إلى جانبه بقراءته لهم كتابه «عبر الكون العظيم». وقد قدر بعضهم حجم الكتاب بما يقارب حجم خمسمئة طالن (بعض المصادر تقدر حجمه بمئة طالن) وبذلك اسقطت تهمة التبذير عنه.

بعد ذلك ارتفعت سمعة ديمقريط عالياً حتى أن مواطني ابديرا انتخبوه أركونا (حاكماً). ومما يدل على حكمه قطعة نقود فضية مع هاتين الكلمتين «في حكم ديمقريط» المسكوكتين عليها. وأظهر الابديريون احترامهم لديمقريط ولقبوه باسم مستعار هو «الفلسفة»، تماماً مثلما أطلقوا «العقل» اسماً مستعاراً فيما بعد على بروتاغوراس، وهو من أشهر مواطنيهم. عرف عن ديمقريط أنه بلغ سناً متأخرة فوضع نهاية لحياته بالامتناع عن الطعام. دفن بتكريم عظيم على نفقة مدينته وأقيم له نصب برونزي.

كان ديمقريط مفكراً موسوعياً وواحداً من أعظم الكتاب القدامى انتاجاً. واستناداً إلى دليل واضح وبعض الشذرات المتفرقة من كتاباته العبقرية، نلاحظ أن مؤلفات ديمقريط غطت عملياً كل حقول الدراسات الطبيعية والفلسفية والأخلاقية والحقوقية والسياسية المعاصرة. وقد اشترك بشهرة مؤسس الذرية مع ليوسيبوس (٥٠٠ - ٤٤٠

ق.م) وشغل مكانة مرموقة بارزة في تاريخ الفلسفة. وقد وصفه لينين بأنه أعظم شارع للمادية في العصر القديم (المادية ومذهب النقد التجريبي).

اعتقد ديمقريط أن الواقع في جوهره مركب من سببين أو عنصرين أوليين: الذرات أو الجسيمات المادية التي لاتنقسم والفراغ. وفي الحركة الأبدية في الفراغ تصطدم الجسيمات مع بعضها البعض لتأتلف وتشكل الأشياء الفيزيائية. فالكون غير محدود في الفضاء ويتألف من عوالم لاتعد، بعضها يولد وبعضها يموت. وكل شيء يحدث بالضرورة نتيجة لحركة الذرات العفوية في الفضاء الفارغ، من دون أي تدخل خارجي أو عناية إلهية. ولأن الذرات لاتعد وغير متجانسة فإن كل ذرة تختلف عن الأخرى فقط في الشكل والترتيب والموقع. وبالنسبة لقدرة الإنسان على معرفة الواقع يعتقد ديمقريط أن «الحقيقة في الأعماق» أي أنها لاتدرك، أي مختبئة عن الإحساس. ويقتبس سكتوس امبريكوس قول ديمقريط: «حسب التقليد نعرف الحلو والمر والحاد والبارد واللون وإنما عن طريق اختلاف الذرات والفراغ» (سكتوس امبريكوس «ضد المناطقة» لندن ١٩٣٥). وتصل هذه النظرة بلغة العلم المعاصر إلى التأكيد على السمة الذاتية لهذه الصفات الحسية كالذوق والحرارة والبرودة، فكلها تأتي فقط من شكل الذرات وترتيبها وموقعها.

وعلى الرغم من هذا النقاب من الريبية بالنسبة لجدارة المعرفة الإنسانية عموماً والإدراكات الحسية خصوصاً، نرى ديمقريط لايرفض إمكانية المعرفة الموضوعية. إنه، حسب المصدر ذاته، يعتقد أن هناك شكلين من المعرفة، واحد من خلال الإحساس أو المعرفة «بنت الحرام» والآخر من خلال العقل وهو المعرفة «بنت الحلال». «وعندما تعجز بنت الحرام من أن ترى الصغير جداً أو تسمعه أو تشمه أو تتذوقه أو تدركه، فعلى المرء أن يسعى إلى أداة أخرى أرفع مستوى» (المرجع السابق ١٣٩).

إن نظرية ديمقريط الذرية وأفكاره الابستمولوجية لايمكنها إلا أن تؤثر في مقاربته القضايا الأخلاقية والسياسية والحقوقية النوعية. كان واحداً من أوائل المفكرين في تاريخ الفلسفة القديمة إذ اعتنق نظرية تطورية في المجتمع ومؤسساته السياسية وعالج أصل البشرية وتقدم الثقافة حسب العملية الكونية للتطور الطبيعي فأرجعها إلى تصادم الذرات العفوي وارتدادها في الفراغ. وعلم ديمقريط أن الإنسان مثل بقية الحيوانات نشأ من الماء والطين وعاش حياة فوضوية فكل فرد يبحث عن غذائه الخاص ومأواه. وبالتدريج تعلموا كيف يتجمعون معاً للبقاء أحياء فخلقوا نوى أمم المستقبل. وفي مجرى العملية التطورية الطويلة خضع الناس للضرورة وتعلموا من التجربة وبالتدريج

حصلت الطبيعة الوحشية على المعرفة والمهارات، وتطورت اللغة كأداة للاتصال، فتعلموا استخدام النار وبناء المنازل وابتكروا الفنون وكل ماتقتضيه الحياة الجمعية. فالمجتمع البشري برأي ديمقريط، ظهر نتيجة عملية تطور طويلة مما يعرف بالحالة «الطبيعية» الأصلية. والدور الكبير في هذا التحول من الوحشية إلى المدنية يعزوه ديمقريط لـ«الطبيعة الإنسانية» أي إلى حقيقة أن الإنسان قد أمدته الطبيعة بيدين رشيقتين ومعرفة أولية ونباهة بدائية. وبسبب تلك المواهب وبسبب نزوعه الغريزي إلى التجمع تدبر الإنسان البدائي أم ربقائه حياً في النضال من أجل الوجود وكيّف نفسه مع الظروف الخارجية غير الملائمة.

بحسب نظرة ديمقريط التطورية إلى المجتمع، لم يلعب الآلهة أي دور في ارتقاء الإنسان إلى الحضارة. وقد تحقق التقدم بالضرورة العنيدة والذكاء الطبيعي للإنسان. وتولدت الأفكار عن الآلهة من الآلهة من الجهل ونقص فهم الظواهر السماوية التي ملأت الإنسان البدائي بالرغب. وبتطيرو ديمقريط لمذهبه الذري شدد على الضرورة باعتبارها المصدر الوحيد للتقدم الطبيعي والاجتماعي ورفض رفضاً تاماً أي دور للعناية الإلهية في الشؤون الإنسانية.

ومع أن المجتمع وقوانينه ظهرت كنتاج للتطور العفوي، فإنها لم تنبثق كمؤسسات مسبقة الجاهزية، بل شكلها الناس في عملية تطورهم إلى أشكال أرقى من الحضارة. فالتقدم الفعلي لمهارات الإنسان وثقافته يفهمه ديمقريط بحسب نظريته الحتمية، أي كتطور ضروري للصفات الموروثة في الإنسان. ففي رأيه أن مايبدو سمة اصطناعية للدولة والقوانين يرجع إلى نوعية منتجات الثقافة الإنسانية أكثر مما يرجع إلى اعتسافها والاستقلال عن الطبيعة.

وفي تفسير ديمقريط للمفهوم التطوري للمجتمع قدّم حلاً جديداً لمشكلة العلاقة بين الطبيعة والمجتمع الإنساني، التي يرجع تاريخها إلى أيام هسيود. لقد رفض الطباق اليوناني بين مايوجد في «العدالة» أو في «الطبيعة» من جهة، ومايوجد في «الرأي» أو «القبول العام» من جهة أخرى، وأعتقد أنه لاتوجد هوة بينهما لايمكن اجتيازها. وبحسب المذهب المعرفي للحتمية الذرية، فإن الإنسان لايستطيع تحصيل المعرفة الحسية المرتبطة بالتقليد والرأي فقط بل أيضاً المعرفة العقلية (بنت الحلال) التي تقدم المعرفة الحقيقية للواقع.

تقوم أفكار ديمقريط الأخلاقية والسياسية والحقوقية على مفاهيمه عن «الطبيعة»

و«الحقيقة». والعدالة برأي ديمقريط هي مايتطابق مع الطبيعة والجور هو مايخالفها. إن هذا التقرير، الذي يعكس جوهر مذهب القانون الطبيعي ليس موجهاً ضد العدالة، وإنما فقط ضد الأفكار الخاطئة عن العدالة أي ضد مااعتبره المعرفة «بنت الحرام» و«الرأي العام» بالسير في الاتجاه المعاكس للطبيعة والعدالة الحقيقية. وحسبما يقول ديوجين لايرتوس اعتقد ديمقريط أن القوانين وجدت عن طريق التقليد والعرف، بينما في الطبيعة لاوجود لشيء سوى الذرات والفضاء الفارغ. وانطلاقاً من طباق الطبيعة - القانون ذاته راح ديمقريط يعلم أن القوانين ليست سوى وسيلة شريرة، وعلى الرجل الحكيم ألا يطيعها بل يعيش حراً. والحرية برأيه هي الاستقلال عن التقليد وقيوده المصطنعة.

فالعلاقة بين الطبيعي والاصطناعي تلعب دوراً هاماً ي الفلسفة والأخلاق عند ديمقريط. فآراؤه الاجتماعية والسياسية والحقوقية والأخلاقية المختلفة متحدرة من اعتقاده أن الاصطناعي (يؤخذ بمعناه الواسع الذي يشمل كل ميادين النشاط الإنساني) ليس بالضرورة على خلاف مع الطبيعي ويحتاج إلى تدخل حتى ينسجم مع العدالة والحقيقة. فنقده للاصطناعي «المؤسسات والعادات والقوانين الاجتماعية) جاء من مُثُل وضعية ولا يشترك في شيء مع النهلستية السيئة السمعة للسفسطائيين التالين الذين اعتادوا على مخالفة الطبيعة والفن (القانون والعرف... إلخ).

تقوم نظرية ديمقريط الأخلاقية على فرضية أن الإنسان قادر على تحصيل معرفة موضوعية عن الواقع في الظروف الملائمة (التربية.... إلخ) تهدف إلى عبور الهوة بين الصناعي والطبيعي وتحسين الصفات الأخلاقية للإنسان والمؤسسات الاجتماعية السياسية القائمة. عموماً يدافع ديمقريط عن التوفيق بين مايوجد «بالطبيعة» ومايوجد «بالعرف» مانحاً الأسبقية للمبدأ الطبيعي لـ«الحقيقة» على «الرأي» ويسعى، عكس بعض النظريات السفسطائية، لمنع العداء والحرب بينهما.

إن ديمقريط، بإيمانه بالتقدم التطوري للمجتمع نتيجة اتساع المعرفة البشرية وعمقها وتحسن الأخلاق... إلخ يعلن نظرية الوسيلة الذهبية، منتقداً التطرفات (الإفراط والتفريط) ومشهراً بالآثام (الطمع والجشع والحسد والجبن.... إلخ) منددا بالظلم والاعتساف والنزق وناصحاً بالحفاظ على «القياس المناسب» في كل شيء. وبما أن الثروة متقلبة والحياة قصيرة مزعجة فعلى الإنسان برأي ديمقريط أن يرتفع إلى مستوى الفائق والخالد مهملاً كل ماهو وضيع وعابر. ويروى عن ديمقريط تقرير أنه «يفضل أن يكتشف سبباً من أن يستلم مملكة فارس» (ديوجين لايرتوس ٨). وهاجم بشدة الطمع

والحيازة وآمن أن الإنسان العاقل يجب أن يكون معتدلاً جداً في حيازة الملكية، فعليه ألا يوليها اهتماماً أكثر مما تستحق. ويقف ضد الطرفين الخطيرين: الثروة والملكية الخاصة فيبحث في أسلوب التقليل من الأهمية الفعلية لنقيضهما ويرى أنهما ليسا سوى مرادفين للرغبة والوفرة، ولذلك ينقل القضية من المستوى الاجتماعي والسياسي إلى المستوى الأخلاقي ـ النفسي: فالقانع بالقليل لاتكون عنده إلا رغبات قليلة ولذلك فإنه ليس فقيراً. وبالتالي فإن الاعتدال في الرغائب يساوي الوفرة، أو إذا استخدمنا كلمات ديمقريط الخاصة، الرغبات القليلة تساوي البؤس بالثروة. وقد توجه بهذه التصريحات المطرية للاعتدال والصبر بصورة رئيسية إلى الطبقات الدنيا. أما بالنسبة إلى القطاعات الغنية فقد نصحهم بلجم آثامهم (من طمع وجشع وتبذير...) وأن يظهروا الإرادة الطيبة والعدالة واللطف للمواطنين الآخرين. يقول في مقطع من المقاطع الطويلة أن الأغنياء عندما يكونون مستعدين لأقراض النقود للفقراء ومسعفين لهم ولطفاء معهم فإن ماينشأ من عاطفة وتضامن وروح رفاقية ومساعدة متبادلة واتفاق في الرأي يكون مفيداً إلى درجة لاتقدر. فالاعتدال والصبر ومراقبة المعيار (ففي كمية الملكية يملك المرء فعلاً رغائب وسلوكاً... إلخ). شروط لاتنفصل في رأي ديمقريط ليس فقط من أجل تنظيم الحياة الاجتماعية تنظيماً جيداً، وإنما أيضاً من أجل تحقيق السعادة الشخصية والهدف النهائي في الحياة ـ الغبطة أو القناعة (ايثيميا) كما فهمها ديمقريط «حالة تستمر فيه النفس هادئة قوية لايزعجها خوف أو خرافة أو أي انفعال آخر» (ديوجين لايرتوس ٩، ٤٥). فالقناعة عند ديمقريط مكافأة للحكمة والحياة الفاضلة ويمكن تحقيقها فقط بممارسة المرء للإمكانات العقلية والأخلاقية. ومن دون معرفة وثقافة لا الثروة ولا السلطة تجعلان الإنسان منصفاً أو سعيداً.

وبترتيب المستودع الكبير للتنشئة والتربية يولي ديمقريط أولوية للتدريب على الميل الطبيعي واجتناب الجهل باعتباره سبب الشر. فالتربية في رايه تساعد الطبيعة في إبراز صفات الإنسان الغريزية، ونجاحها مشروط بثلاثة أشياء: القدرات الطبيعية والممارسة والزمن. وللممارسة دور رئيسي، ومعظم الناس الصالحين يعزون فضيلتهم إلى التدريب أكثر من الصفات الموروثة. وتقدم التربية الإرشاد للشبان وتساعد الشيوخ على شق طريقهم، وتزين النجاح وتعزّي المأزومين وتجلب المسرات ولاتشكل عبئاً في السفر، وهي دائماً طوع بنانك ـ في الليل والنهار، وفي وطنك وخارجه. وينصح ديمقريط بالمواظبة على الدراسات والاستمرار في العمل يقول: إن أي عمل يجلب المسرة أكثر من التواني ولو جنى الناس منه مايريدون. إن التربية الخاصة والتدريب يضعان أساس

الحكمة مع قابلياتها الثلاث التي تطبق على كل الشؤون الإنسانية: أن نفكر جيّداً وأن نتكلم جيداً وأن نعمل جيّداً (ديوجين لايرتوس ٨٢٢). ويشد ديمقريط دائماً أنه لاشيء سوى العقل يوحد الكلمة والعمل والقصد والسعي. ويقول إن الرجل الجدير لانميزه ونعترف به من أعماله فقط، بل من رغائبه أيضاً فالطيبة في رأي ديمقريط لاتكون بالامتناع عن فعل الخطأ فقط، بل أيضاً بعدم الرغبة في فعل الخطأ. فالفاضل يعمل بهدي من ثقافته وإحساسه بالواجب ونفوره من فعل الخطأ، وليس خوفاً من العقاب. فواجب الإنسان هو التزام تجاه نفسه، لذا فإن احترام المرء لذاته وخجله أمام ضميره الخاص لابد من أن يحول دون فعل الخطأ، حتى لو لم يعلم به شخص آخر. والعدالة عند ديمقريط تكون في تحقيق المرء واجبه، بينما الظلم هو فشل المرء في تحقيق التزاماته، هو تهرّب المرء من واجباته. وفي رأي ديمقريط أنه من الأفضل أن نكون مخطئين من أن نكون فاعلي الخطأ. فالواجب يفرض على الإنسان أن يحول دون وقوع أفعال الظلم وأن يتصدى للمخطىء والمعتدي. فإن كان ذلك مستحيلاً، لسبب أو لآخر، فإن الرجل الفاضل يمتنع على الأقل من المشاركة في ارتكاب الخطأ. لاتؤيد من يفرح بالظلم ـ هذا هو أدنى مايصنعه الواجب الأخلاقي الديمقراطي. أما بالنسبة للأعلى فإنه موجود في الشجاعة والعقلية السليمة (شذرة ١٨١).

لكن آراء ديمقريط، مع كل أطرائها للصبر والاعتدال، لا علاقة لهغ بالنزعة الزهدية. فالفيلسوف لايرى من الحكمة قمع الرغائب الطبيعية، إذ حياة بلا أيام عطل، كما يقول ديمقريط، هي رحلة مملة بلا توقف، والأغبياء وحدهم يرفضون اللذة الملائمة للطبيعة البشرية، ولايسعون للتمتع بالحياة. ويرى ديمقريط أن الإنسان بممارسته لقواه الأخلاقية والعقلية يتعلم التمتع بالسمو من أجل السمو وحده. فذلك الذي حقق القناعة يحترم نفسه في الوقت ذاته الذي يشارك في التمتع بالجمال والتأمل فيه. فهذا الاحترام الذاتي وحب المرء لنفسه المصحوبان بالقناعة (اثيميا) يختلفان جداً عن الأنانية والتمحور الذاتي.

يمجد ديمقريط الصداقة والمساعدة المتبادلة والتعاطف. وعلى النقيض من الفيثاغوريين الذين اعتقدوا أن الأصدقاء يجب أن يكونوا مشتركين في كل الأشياء، كان ديمقريط ضد الملكية المشتركة حتى بين أعضاء الأسرة الواحدة والأصدقاء. ففي رأيه يجب ألا نهتم بالملكية المشتركة، والأجدر أن نبددها.

وتسير الصداقة يداً بيد مع تطابق الرأي أو الإجماع الذي يقدره ديمقريط تقديراً عالياً على أسس أخلاقية وسياسية. فالاجماع يوحد مواطني المدينة في هيئة واحدة من

الأصدقاء وتزيد قوة الدولة. وفي رأي ديمقريط أنه من دون إجماع لايمكن تنفيذ مآثر الشجاعة أو شن الحروب.

تطابق الرأي في اعتقاد ديمقريط مرادف للتضامن الأخلاقي والروحي والاجتماعي ـ السياسي الذي يسمح بالتنافس النبيل، ولكنه يقضي على الميول المتنافرة بين المواطنين. ويقول ديمقريط أن الصراع ذا الروح النبيلة مفيد لكل المتصارعين، بينما الطموح إلى السيطرة قد يتضمن ضرراً بالخصم ويجعل الطامح ينسى مصالحه الخاصة التي لايعود مدركاً لها. وإلى جانب ذلك فإن الكفاح للسيطرة يدفع إلى الحسد ويقود إلى الشقاق بين كل من المتصارعين ويحبط تضامن السكان الأحرار للمدينة ككل. إن الحرب الضروس، كما يرى ديمقريط شر للطرفين تسبب الحزن للغازي وللمغزي، ويرى ديمقريط أن التضامن والاجتماع في حلقة الأصدقاء الحميميين هو نموذج لكل أعضاء المدينة الأحرار. وبالنسبة إلى العبيد فإن ديمقريط لايعتبرهم أفراداً مستقلين وخاضعين للعلاقات الاجتماعية في طبيعة «الذرات» السياسية ـ الحقوقية. وإذ يرى العبودية ظاهرة طبيعية، يريد من العبيد أن ينفصلوا عن كيان سيدهم وأن يعلموا أنهم يجب أن يستخدموا، كل واحد بحسب الغرض الذي يؤديه. هذا الرأي بأن العبد ملكية حية كان سمة للوجدان الاجتماعي القديم والإحساس بالعدالة وقد وجد أخيراً تعبيراً عنه في كتاب «الأخلاق» لأرسطو.

وفي رأي ديمقريط أن تطابق الرأي والتضامن الاجتماعي الأخلاقي لأعضاء المدينة الأحرار هما ما لاغنى عنه للحكومة ذات السيادة المستحبة. فالمدينة «قضية مشتركة» لكل أعضائها الأحرار. والدولة تجسد القضية المشتركة لمواطنيها وتقوم بخدمتها كأساس لهذه القضية مما يحدد شكل وجوهر حقوق المواطنين وواجباتهم. ويشدّد ديمقريط على أن شؤون الدولة يجب أن تحظى بالأولوية على كل الشؤون الأخرى وأن على كل مواطن أن يعمل علىازدهار الدولة من دون النضال للحصول على مزيد من التكريم أكثر مما يناسبه ومن دون أن ينتزع سلطة أكثر مما هو ضروري للصالح العام. فالدولة السليمة، كما يؤكد، هي خير حماية، وتضم الجميع في ذاتها، وعندما يكون هذا في أمان فإن كل شيء في أمان، وعندما يتحطم هذا فإن كل شيء يتحطم.

ربما كان هذا التقرير الحكيم لديمقريط أقدم وأعظم إطراء لامثيل له للمدينة باعتبارها شكلاً لـ«القضية المشتركة» التي تسم كل الفكر السياسي القديم. فحتى أفلاطون، النصير المتحمس لفكرة كيان الدولة، يبدو أكثر حصافة في تمجيد قدرة الدولة. على أي حال لابد أن نلاحظ ـ وهذا ظاهر من سياق مديح ديمقريط ـ أنه

يتحدث عن مدينة سليمة، أي عن دولة مثالية. وإلى جانب ذلك فإن الدولة كما أدركها ديمقريط هي مجتمع من رجال أحرار توحدهم مصلحة مشتركة أكثر من أن تسيطر عليهم قوة أجنبية خارجية. وإذ يراها ديمقريط في شكلها العام، فإن مفهومه يتضمن أن السلطة في هذا المجتمع تتجلى في أعضائها الأحرار الذين يلتحمون بالمدينة باعتبارها «كومنولثهم». ومع أن الدولة من صنع مجتمع أحرار، إلا أنها غير متوحدة به، وهذا مافات ديمقريط. لم ينتبه إلى قضية كيف نحمي أعضاء المجتمع من الدولة، وإنما راح يبحث عن طرق تحويل المجتمع إلى دولة مدينة سليمة وإغراء المواطنين بإتباع قوانينها، أي قيادة الحياة السياسية.

لم تكن المدينة (البوليس القديمة) زمن ديمقريط الدولة ـ المدينة فقط، بل كانت أيضاً الدولة ـ المجتمع، وكل الحياة الشعبية فيها كانت متمركزة في الشؤون العامة أكثر من الشؤون الخاصة فهي تشمل كل مصالح المدينة أو الاهتمام العام. فقد كان مجالها واسعاً ويشمل الحياة العائليةوتربية الأطفال والثقافة.. إلخ. والسمة البارزة في هذا المجال كان التسييس العام للفكر القديم الذي يفصح عن ذاته في الميل إلى معاملة مختلف القضايا الفلسفية والدينية والأخلاقية والاجتماعية وغيرها كقضايا اهتمام شعبي تخص مهام كل المدينة ومثلها، أي في تفسير سياسي لقضايا هي بالأساس غير سياسية (من وجهة نظر حديثة). وباستخدام المرء لأفكار مرحلة متأخرة، يستطيع القول إن المجتمع المدني في مرحلة المدينة القديمة لم يكن قد انفصل عن «الدولة السياسية» ولم يتحول إلى ميدان مستقل من المصالح الخاصة الموجودة جنباً إلى جنب مع الاهتمامات العامة أو السياسية. في هذا التجميع الغامض لابد أن تسيطر المصالح والشؤون والأفكار السياسية (لكل المدينة) على المصالح والمزاعم والعواطف: «فقد كان المجتمع المدني لدى الإغريق عبداً للمجتمع السياسي» (ماركس «أسهام في نقد فلسفة القانون عند هيغل» ص ٧٣).

ويعبر ديمقريط تعبيراً بارزاً عن أولية مصالح الدولة، أولية «القضية المشتركة» على مصالح مواطنيها ليس بالمعنى الحقوقي بل بالمعنى الأخلاقي معتبراً إياها واجباً أخلاقياً أكثر منها التزاماً حقوقياً لكل عضو من أعضاء المدينة للاهتمام بالصالح العام. من هذا المنطق تتجذر الروابط بين المواطنين والمدينة لافي المبادىء الحقوقية بل في المبادىء الأخلاقية. وتمثل علاقة أخلاقية وليس علاقة حقوقية. وعلاوة على ذلك فإن المدينة نفسها بنظر ديمقريط مؤسسة أخلاقية أكثر منها مؤسسة حقوقية. ومثل هذه المقاربة الأخلاقية لمسألة العلاقة بين المواطنين والدولة هي ذات جانب واحد بالمقارنة مع المقاربة

الحقوقية. وبالفعل فالعلاقة الحقوقية بين الموضوعين أي المواطن والدولة، تقيد التبادلية والتعويضية بفضل مبدأ المساواة ومطابقة الحقوق والواجبات الموجودة في مفهوم القانون. طبعاً في بعض العلاقات الحقوقية قد يتبين أن جانباً ليس فيه سوى الحقوق، والآخر ليس فيه إلا الواجبات. مثل هذه الاستثناءات لاتنفي المبدأ العام للعلاقات الحقوقية التي هي مستحيلة من دون مساواة موضوعاتها وتبادلية حقوقها وواجباتها. وعلى العكس فالعلاقات الأخلاقية المتضمنة تلك التي بين المواطن والدولة تفترض مسبقاً تفاوتاً جوهرياً لموضوعاتها، وهي قائمة على مبادىء أكثر من قيامها على التبادلية والتعويضية. وإذ يتحدث ديمقريط عن العلاقة بين المواطن والمدينة، فإننا نلاحظ كثيراً، من سابقيه ولاحقيه، من الكتاب القدماء، انطلقوا من التفاوت الأخلاقي للطرفين: فقد اعتبرت الدولة عموماً وككل أكثر قيمة بما لايقاس من المواطنين الفرديين من مصالحهم الخاصة. فتبعية الموضوع الأدنى (المواطن الفرد والعائلة والمجتمع) للموضوع الأعلى (الدولة بمصالحها المشتركة) واجب أخلاقي مطلق ناشىء من مصدر آخر غير المساواة متّجه نحو هدف آخر غير استثناء التبادلية.

والمقارنة الأكثر عقلانية، أي المقاربة الحقوقية لعلاقة المواطن والدولة كات ماتزال غريبة، ليس عن ديمقريط وحده، بل أيضاً عن الكتاب المتأخرين. طبعاً لم يكن هذا النقص في التعقيد نتيجة بعض النقص العقلي عند قدامى المفكرين - إنه يعزى إلى عدم نضج العلاقات الاجتماعية السياسية للمرحلة المنعكسة في التعاليم السياسية المعاصرة. وفي التحليل الأخير فإن عدم النضج هذا يعد نقصاً تفريقياً، في كل من الحياة الواقعية وفي انعكاسها النظري، بين الأخلاق والسياسة من جهة والظواهر الحقوقية من جهة أخرى.

فيما بعد وفي ظل الظروف الاجتماعية السياسية للمجتمع الروماني الأكثر تطوراً صار القضاء الدنيوي فرعاً منفصلاً من المعرفة وطوّر ممثلوه في هيئة المحلفين الرومانيين، وعلى الأخص شيشرون مفاهيم الدولة ليس فقط على أساس «القضية المشتركة» أو «القضية الشعبية»... إلخ التي كانت تجسيداً للمفكرين اليونان أيضاً، بل كذلك لـ«مجتمع حقوقي» أو «كوميون حقوقي». وبالنتيجة فإن العلاقات بين المواطن والدولة أقيمت على أسس جديدة وصار ينظر إليها على أنها علاقات حقوقية.

على كل حال لابد أن نلاحظ أن منجزات الفكر الروماني السياسي والحقوقي تقوم على الأساس الذي وصفه المفكرون اليونان، وهذه حقيقة اندفع الرومان كثيراً في الموافقة عليها.

ومما يبرز في مقاربة ديمقريط الأخلاقية للموضوعات السياسية والأخلاقية أنه في الواجبات الأخلاقية للمواطن يضمن ليس الخضوع الطوعي لسلطات المدينة وقوانينها فقط، بل أيضاً التبعية العقلية المناسبة في شكل تراتبي قائم على قدرات أعضائها. وهو يعتقد أن من الواجب إطاعة القانون والحاكم والحكيم. وبلغة السياسة فإن هذه التصريحات ترمي إلى إقامة مفهوم «حكم الأفضل» السائد بين المفكرين السياسيين في اليونان القديمة. وانسجاماً مع التقليد القديم يقرر ديمقريط أن الحكومة هي امتياز الأفضل بالطبيعة. فالأفضل عنده ليسوا أصحاب الحقائق المالية (الارستقراطية القديمة) بل أولئك الذين وهبوا الفضائل العقلية والأخلاقية.

لاتقدم شذرات ديمقريط الطويلة أي شرح منظم لنظريته في أشكال حكومة معينة، وإنما نجد آراء مبعثرة عن الموضوع. ومما هو بارز مثلاً التناقض بين الديمقراطية والحكم الاستبدادي (الأوتوقراطي): ففي رأي الفيلسوف أن البؤس في ظل الديقراطية لايقل تفضيلاً على الازدهار في ظل الملك من تفضيل الحرية على العبودية. ويبدو هذا التقرير الواضح الدليل الوحيد الناصع من قلم ديمقريط على تعاطفه مع الديمقراطية. فإذا حكمنا من سياق المقارنة أعلاه، فإن ديمقريط يفهم من كلمة «الملك» ملك الفرس ويعامل الموضوع على طريقة المؤلفين الإغريق الآخرين في مقارنة المدن الهيلينية وحرية مواطنيها بالدول البربرية المستبدة بنظامها العبودي والحكم التعسفي للملك. وقلما استطاعت القذائف النقدية لديمقريط أن توجه ضد الأحزاب السياسية في الدول اليونانية المعاصرة مادامت الحياة السياسية في ماغنا غراسيا في زمنه تركزت على الصراع بين الديمقراطية والارستقراطية والاوليغارشية، فأي هجوم ضد الحكومة الا\وتوقراطية لن يكون سوى مفارقة تاريخية. والحقيقة أن إمكانية الطغيان ظلت على البرنامج - ولكن بنظر الإغريق كان هذا الشكل من الحكومة مختلفاً عن الملكية والطاغية لم يكن متوحداً بالملك.

ودفاعاً عن المشاركة الحرة لأعضاء المدينة ورفضاً لخضوع المواطنين للحكم الطغياني، اتخذ ديمقريط في الوقت ذاته موقفاً ثابتاً من حكومة «الأفضل». وانتقد عيوب الديمقراطية. وتقارير الفيلسوف العديدة عن التفاوت الأخلاقي والثقافي للمواطنين تبين عداءه للعوام وتعاطفه مع النخبة الفكرة «الأفضل». وما أشيع عنه من أقوال مأثورة يبين أنه من المعادين للديمقراطية: «من الأفضل للحمقى أن يطيعوا من أن يحكموا». «من الصعب طاعة من لايستحق الطاعة». «من غير الحكمة أن نثق بمجنون سيفه بيده وعقله الشرير متعلق بالسلطة». وفي رأي ديمقريط أن فن الحكم هو أرقى

الفنون. فهو ينصح بوجوب إتقانه إتقاناً عميقاً ولايسمح بالوصول إلى الحكم إلا لأولئك الذين لهم تجربة كافية ومعرفة عميقة وفضائل أخلاقية.

وفي رأي ديمقريط أن المواطنين السيئين الذين يرقون إلى مناصب رفيعة يبدون الإهمال والغباء والغطرسة في إدارة شؤون الدولة. إنهم عرضة للتملق والإضرار المسيء لـ«القضية المشتركة» والصالح العام. وكنقيض لهؤلاء «المواطنين السيئين» هناك رجل دولة يجعل القضي العامة قضيته ويتمسك بالمخلصين للقضية ويتجنب المنافقين ويحاول ألا ينحاز للعامة.

ومن الشذرات الطويلة لديمقريط هناك شذرات يقدم فيها الإرشاد لرجل الدولة. ففي رأيه أن رجل الدولة قبل أن يحكم الآخرين عليه أن يتعلم كيف يحكم نفسه. يجب أن يكون عادلاً شجاعاً جرئياً فعلاً وفكراً. لابد أن يعرف جيداً مصالح الناس، ويحسب حساب العاطفة العامة وأن يكون متمكناً من تقدير الحالة العامة لشؤون المدينة والوضع الجاري تقديراً صحيحاً. يجب ألا يخاف عندما يتعامل مع الأعداء وأن يبدي اللطف لأتباعه. وفي رأي ديمقريط أن الفضيلة الكبرى وعدالة القائد السياسي تكمنان في القدرة على توزيع الكرامة بين المواطنين وفقاً لمزاياهم. إلا أن هذا المفهوم عن العدالة السياسية اشتهر لأن نغمة معادية للديمقراطية فيما بعد حظيت بشرح مطول على يد أفلاطون وأرسطو.

إلى جانب كون إمكانية حصول المواطنين الأحرار على الإدارة العامة كميزة للحكومة الديمقراطية، فإن ديمقريط ينتقد تحويل وظائف الحكومة الديمقراطية إلى الشعب. ففي رأيه ليس من المناسب للحاكم أن يستجيب لأحد سوى نفسه، وليس من اللائق لمن يحكم الآخرين أن يجد نفسه في سنة أو فيما يقرب من سنة أنه تحت حكمهم...

لا أهمية بأن هذه الملاحظات النقدية لم تكن بلا أساس لها، كما في ظل الديمقراطية المعاصرة إذ يعزل ويلاحق موظفو الدولة الذين يفشلون في العمل لمصلحة الشعب بعد انتهاء مدتهم. فديمقريط لا يحصر نقده في نقص الاجراءات الديمقراطية بل يناهض المبدأ الفعلي لتحويل الحاكم إلى محكوم، تحويل «الأفضل» إلى «الأسوأ».

فالقوانين عند ديمقريط ترمي إلى تحسين حياة المدن، ولكنها ليست كلية القدرة. وللاستفادة من القوانين يجب أن يبذل المواطنون جهودهم ويتعلموا كيف يوطدونها. هدف القانون مساعدة الحياة الإنسانية، ولكن ذلك لايتحقق إلا عندما يريد الناس

قبول مساعداته: إنه يبرز تفوقه لأولئك الذين يطيعونه. فالقيمة الأخلاقية لكل من القانون والأعمال القانونية في نظر ديمقريط تكمن في تطابق هذه الأعمال مع الفضيلة، أي المصلحة العليا. فالفضيلة أشد قوة من القانون، فالثاني أداة للأولى، وليس الأداة الأفضل. «بالتشجيع والكلمات المقنعة يقدم المرء دفاعاً عن الفضيلة أقوى من القانون والالزام، فذاك الذي يتجنب الخطأ في القانون يخطىء في السر، بينما الذي يقوم بواجبه عن طريق كف نفسه لايخطىء لا في السر ولا في العلانية» (شذرة ١٨١).

يقدم هذ المقطع إشارة إلى تأكيد ديمقريط أن القانون أداة سيئة وأن على الحكيم ألا يطيع القوانين، بل أن يعيش تجربة، وأن العالم كله مبسوط أمامه كوطن للروح الكريمة. فحرية الحكيم في أي مدينة وقوانينها التي يمجدها ديمقريط مأخوذة من الدرجة السامية لفضيلة الحكيم، التي ترفعه فوق البشر العاديين الذين يحتاجون إلى ردع الدولة الأخلاقي. فالقوانين في الحقيقة موضوعة للمواطنين العاديين لوضع شكيمة لحسدهم وخبثهم وميلهم الطبيعي إلى الشقاق. وهذا مالايحتاجه الحكيم الذي يرشده العقل إلى القناعة (أثيميا) والحياة الفاضلة في ظل أي حكومة وفي ظل أي قوانين.

وفي معالجة قضايا الدولة والقانون من موقف الحكيم يثير ديمقريط شكوكاً غير قليلة تجاه الوطنية التقليدية للمدينة واحترام القوانين. ومع بقائه مخلصاً لمبدأ الخير أو القناعة كهدف للحياة، ينصح بتجنب التطرفات ـ الغيرة المفرطة على القضايا العامة من جهة، والتحلل من الواجبات من جهة أخرى: «الطيبون لايستفيدون من التخلي عن شؤونهم الخاصة لأشياء أخرى، إذ أن مصالحهم الشخصية تتعثر. ولكن إذا تخلى الإنسان عن القضايا العامة فإنه يسيء التعبير عنها وإن لم يسرق ولم يخطىء» (الشذرة ٢٥٣). كان التوجه العام لمفاهيم ديمقريط الأخلاقية ضد العبث سواء في الحياة العامة أو في الحياة الخاصة. وتصل أقواله المأثورة في الحقيقة إلى حد النصح بالاهتمام بالعمل الشخصي الخاص، أي العمل بما يلائم الطبيعة وما هو ضروري عندما يصبح رجلاً حكيماً. وفي متابعة القناعة أو السعادة يصل إلى حد نبذ الزواج وإنجاب الأطفال باعتبارها أشياء غدارة ومزعجة. ويرى أن من الأفضل ألا يكون لديك أطفال البتة، ولكن إن شعر أمرؤ بالحاجة إليهم فليتخذ ابن صديق له لا أن ينسله هو.

تشغل آراء ديمقريط حول العقاب حيزاً هاماً من نظريته السياسية. ففي رأيه ينشأ الشقاق والعداوة بين الناس من الحسد المتأصل فيهم. قلة فقط من الحكماء «الأفضل» متحررون من الخطيئة، فيكونون بذلك هم قانون أنفسهم. أما بالنسبة إلى الآخرين، أي

أغلبية البشرية، فإن قانون المدينة ضروري جداً للجم رغباتهم الضارة. ويرى ديمقريط أن القوانين يجب ألا تحد من الحرية الفردية لو لم يسع كل فرد إلى إيذاء الآخر. وبما أن القوانين وضعت للعاديين فمن الضروري مراقبتها، وأي محاولة لخرقها يجب أن تعاقب عقاباً شديداً. فكل من يخرقون العدالة ويؤذون الآخرين يجب أن يقتلوا من دون وخز ضمير. ومن يقم بواجبه يهيء الفرصة المثلى لصيانة حقوقه وملكيته وجرأته وراحة البال في ظل أي شكل للحكومة أكثر من ذلك الذي يتخلى عن واجبه.

ودفاعاً عن العقاب الصارم للمجرمين باسم الصالح العام، يقدر ديمقريط تقديراً عالياً ضرورة الاعتماد على القانون المكتوب أو العادة الحقوقية التي ترسخت منذ أمد طويل. فالسيئون في رأيه يجب أن يعاملوا كما تعامل الزواحف والحيوانات المؤذية: فيجب أن يحكموا بالموت مادامت القوانين المحلية لاتحكم بغير ذلك. ويضيف أنه لايكون ثمة استثناء إلا في حالتين: عندما يلتجيء المجرم إلى المذبح أو عندما تكون حياته مكفولة بيمين أو معاهدة. وبإشارة ديمقريط إلى ظروف ضرورة الدفاع عن الذات، يعتقد أن من يقتل لصاً أو قرصاناً، أو من يأمر غيره أن يفعل ذلك، يجب أن يكون مستثنى من العقاب. ومن جهة أخرى فإن اطلاق سراح مجرم من العقاب الذي يستحقه يجب أن يصنف بأنه اهمال ظالم ومؤذ.

قامت أفكار ديمقريط حول الجريمة والعقاب عموماً على مفهوم القانون كأداة ردع وإلزام الأغلبية المتخلفة من البشر العاجزة عن سلوك الفضيلة والتي لاتؤثر فيها الكلمات المقنعة بسبب الأخلاق الموروثة والنقائض العقلية في طبيعتها.

حققت أفكار ديمقريط سيرورة عريضة بين المفكرين القدامى أثناء حياته ومارست تأثيراً بعيداً في التطور اللاحق للفكر الفلسفي والسياسي. والمذهب الذري للسيبوس وديمقريط تبناه أيضاً نصيرهما الشهير أبيقور وعدل عدداً من مبادىء تعاليم ديمقريط السياسية ـ الحقوقية، وعلى الأخص الأخلاق السياسية ونظرية القانون.

كتّاب متأخرون في الموضوعات السياسية والحقوقية مدينون لديمقريط، مدينون لأبحاثه في قضايا الطبيعة (الفيزيق) المعاكسة للقانون (النوموس) والحقيقة المعاكسة للرأي. وقد مهدت هذه القضايا الطريق لمفهوم الحق الطبيعي الذي أبرزه السفسطائيون إلى النور، وحاز أركاناً جديدة وظل ردحاً طويلاً يحتل مركز المسرح الفلسفي، وشغل بعد السفسطائيين عقل سقراط وأفلاطون وأرسطو. وعلى الرغم من الفرق الواسع بين آراء هؤلاء المفكرين حول نشأة القوانين وجوهرها والمؤسسات السياسية للمدينة، لم

يستطيعوا التخلص من التناقض: النوموس ـ الفيزيق واتخاذ موقف محدد، بالانضمام إلى أحد أطراف النظريات المتصارعة.

كان ديمقريط المعاصر الأكبر للجيل الأول من السفسطائيين المشهورين باسم السفسطائيين «الأوائل» وأحد أوائل نقاد نسبيتهم (قبل سقراط وأفلاطون) والممارسات البلاغية والخدع اللفظية التي غرضها إيقاع الخصم في السجل وتشويش الموضوعات. واشتهر بأنه سمى السفسطائيين) تروي بعض المصادر أن بروتاغوراس الشاب قدم للاستماع إلى ابن بلده الشهير، بل تروي أنه صار تلميذه). وحسب بلوتارك، وأيده في ذلك سكتوس امبريكوس في كتابه «ضد المناطقة»، أن ديمقريط اشتبك في سجال مع السفسطائي بروتاغوراس وقدّم حججاً دامغة ضده.

بصدد مايسمى خط ديمقريط ـ السفسطائيين لابد أن نلاحظ أن السفسطائيين تطرفوا بعيداً وقلبوا قلباً مطلقاً الأطروحة الديمقريطية بأن المؤسسات الاجتماعية والقوانين هي صنعية يخلقها «الرأي» وليس «الحقيقة». إلى جانب ذلك، بمبالغة السفسطائيين في دور الأحاسيس والمعرفة الحسية طرحوا مسألة حقيقة المفهوم الفعلي للحقيقة الموضوعية واستبدلوها بـ«الرأي» والمعتقد الذاتي.

تطورت حجج السفسطائيين فيما بعد على يد الشكاك. وحسبما يثبت ديوجين لايرتوس يكون بيرو (٣٦٥ ـ ٢٧٥ ق.م) مؤسس الشكية أو الريبية قد اقتبس من ديمقريط أكثر من أي فيلسوف آخر. وحسب المصادر القديمة قام انكسارخوس معلم بيرو باطلاعه على كتابات ديمقريط، فلم يكتشف ولم يكتب شيئاً ذا بال، وإنما اشتهر عنه أنه أنكر كل شيء ـ الآلهة والبشر. وتقول المرويات أنه كان فيلسوف بلاط الاسكندر الكبير، فأخبره مرة سيده، مع الإشارة إلى ديمقريط عن وجود عوالم لاتعد ولاتحصى. فامتعض الغازي الفتى وعلق بحزن أنه هو نفسه لايستطيع أن يخضع لأي عالم منها...

أبرز الريبيون عدداً من تصريحات ديمقريط حول صعوبة تحصيل المعرفة الحقيقية (مثل تصريحه «إن الحقيقة موجودة في الأعماق»... إلخ) كدليل على أفكاره الريبية وبذلوا ما في وسعهم لإعادة صياغة أفكاره بقالبهم الخاص. فهم في وصفهم مفهومه في القناعة (ايثيميا) باعتباره أتراكسيا (حالة من الهناء) ولا مبالاة (خلو من الانفعال) عزوا إليه لامبالاة في السياسة والشؤون العامة أكثر من المفاهيم الأخلاقية.

كان ديمقريط سلفاً بارزاً كسقراط وأفلاطون في نقد نسبية وذاتية السفسطائيين.

فعلى الرغم من الفرق في آرائهم أقر الثلاثة، مخالفين بذلك السفسطائيين، بالحقيقة الموضوعية وإمكانية معرفتها، وقد كان هذا الاعتقاد حجر الزاوية في مفاهيمهم السياسية والحقوقية. وفي ضوء هذه الغرابة الواضحة لفرضياتهم الفلسفية يبدو من الغريب جداً أن أفلاطون لم يشر بالاسم إلى سلفه المشهور الذي كانت مؤلفاته معروفة في زمن أفلاطون لكل اليونان المتنورين. وبملامسة هذه المسألة يقدم ديوجين لايرتوس هذا التفسير: «يثبت ارستوكسينوس في كتابه «ملاحظات تاريخية» أن أفلاطون نوى أن يحرق كل كتابات ديمقريط التي يمكنه جمعها لكن الفيثاغوريين أميكلاس وكليناس منعاه قائلين بأنه لامصلحة له في أن يفعل ذلك، إذا كانت الكتب متداولة تداولاً واسعاً» (ديوجين لايرتوس ٩، ٤٠). ومهما كان الأمر فإن من الصعب اعتبار صمت أفلاطون شيئاً بالمصادفة. أن لديه أسباباً ايديولوجية خاصة به ولا نعرفها نحن. فالتغاضي عن ديمقريط مثلاً لم يقلل من شهرته وإعلاء سقراط لم يتأثر به فلا ضرورة لرفض ديمقريط لأعلاء حكمة سقراط (هناك من يسجل أن ديمقريط زار مرة أثينا وتحادث مع سقراط من دون أن يفصح عن اسمه).

ولابد أن نتذكر أن ديمقريط كان ضد المجد الزائف، يحث على التواضع وإتقاء الرأي العام. فلنفترض إذن أن خسارة مؤلفاته السابقة على مجال أرسطو الموسوعي وشهرته، والفجوة الكبيرة في محاورات أفلاطون كانت أحابيل من ربة الحظ اليونانية تيكي Tyche التي قلبت الأوضاع على الفيلسوف نفسه.

٢ ـ السفسطائيون

ارتبط ظهور الاهتمام العام بالموضوعات السياسية والحقوقية في اليونان القديمة بالسفسطائيين الذين تصدروا الحياة الفكرية في المجتمع اليوناني في النصف الثاني من القرن الخامس ـ مرحلة التغيرات الديمقراطية الجارفة التي أعقبت انتصار الهيلينيين الرائع على عدوهم المرعب ـ الامبراطورية الفارسية.

أطلق اسم «سفسطائي» (من الكلمة اليونانية سوفوس أي حكيم) أصلاً على الرجل البارع في شتى حقول المحاولات الإنسانية (الحرف والفنون والعلوم... إلخ). وصارت تعني فيما بعد، بعد بروتاغوراس «رجل الحكمة» الذي يدرب تلاميذه لقاء أجور على فن التفكير الواضح والخطابة التي يحتاجها المرء في العمل الناجح أو النشاط السياسي.

إن أوائل السفسطائيين الذين يشملون بروتاغوراس وأورفيوس وسيوزايوس وهومر وهسيود وسيمونيدس وأساتذة آخرين للفنون، لم يسموا أنفسهم بهذا الاسم قط لأنهم يخلقون الحسد والعداوات والمؤامرات: «لذلك اتخذت لنفسي اتجاهاً معاكساً فعلمت نفسي أن أكون حكيماً ومعلماً للبشرية، وتبدو لي هذه المعرفة الصريحة نوعاً من الحذر أفضل من التكتم» (أفلاطون، محاورة بروتاغوراس ٣١٧).

دائماً كان لكلمة «سفسطائي» في الاستخدام الشعبي شيء من الإزدراء بها: فهي تحمل من وجهة نظر الرأي العام دلالة الذكاء الحاذق والحذلقة الخبيثة. فادعاء السفسطائيين للحكمة كان أبعد من ذكاء الشعب العام، مما آثار ردة فعل سلبية طبيعية عند جزء من الشعب على كلامهم غير المفهوم وعرّضهم للشك والبغضاء. وفي حديث الدرامي اليوناني اسخيلوس عن حرفة بروميثوس يسمي بطله بإزدراء «السفسطائي».

وما جلب الضرر لسمعة السفسطائيين في نظر الشعب رغبتهم الجارفة لإغضاب الخصوم في النزاع مهما كلف الثمن وعدم وجود وازع من ضمير في اختيار الطرائق التي توصلهم إلى هذه النتيجة. ولم تكن الأغلبية العظمى للسفسطائيين تتوانى عن استخدام شتى الأشراك اللفظية والتزييفات المنطقية الذكية للإيقاع بمنافسيهم والانتقاص منهم. فالبلاغة السفسطائية (فن الفصاحة) والسجال (فن النزاع) كانا

سلاحاً بحدين: فحسب ديوجين لايرتوس كان بروتاغوراس يعتقد أن هناك ضدين، إلا أنهما متساويان في الحجج الدفاعية في أي موضوع، وكانت السمة المميزة للخطباء السفسطائيين هي جاهزيتهم للدفاع بحماسة متساوية على أي من الرأيين المتضادين ساعين إلى جعل القضية الأضعف هي القضية الأقوى والعكس بالعكس.

لم يكن شكل وأسلوب خطاب السفسطائيين وحدهما فقط، بل أيضاً المضمون، فنظرتهم العالمية الجديدة جوهرياً (اتجاههم إلى النسبية والذاتية ورفض كل الاطلاقات والمصادر الرسمية والشك تجاه الآلهة والنقد المرير للمفاهيم الدينية والأخلاقية والسياسية والحقوقية التقليدية والسخرية من الخرافات) كانت صدمة للمحافظين وتحدياً بريئاً لنظام المدينة الذي بات هرماً، وللعادات والمعتقدات القديمة. وليس ثمة أي أهمية لحقيقة أن زعماء السفسطائيين وفدوا أثينا، مركز الحياة الثقافية المعاصر و«مدرسة جميع الهيلينيين» كما يقول بركليس واختاروها من بين المدن الأخرى فمن الطبيعي أن ينظر إليهم الاثينيون المحافظون نظرة شك معينة كغرباء. فلا غرابة أن ظهرت السفسطة في نظر معظم الأثينيين الأصليين فناً مريباً، إن لم يكن أيضاً سيء السمعة (لقد أنتجت أثينا فلاسفتها وسفسطائييها الخاصين فيما بعد، وكانت مدينة في ذلك للمدارس والاتجاهات الفلسفية الأقدم في المدن الهيلينية في آسيا الصغرى وجنوب ايطاليا).

أفصح الأثينيون عن تذمرهم من الشعوذة الأجنبية بطرد «معلمي الحكمة» الزائرين - الفيلسوف الطبيعي أناكساغوراس والسفسطائي بروتاغوراس وإعدام «السفسطائي» المحلي سقراط، الذي كان (بعد أرخيلوس تلميذ أناكساغوراس) ثاني فيلسوف أثيني، وأول ناقد ساخر عميق للمفاهيم الفلسفية الأخلاقية السفسطائية. والضربة الأخيرة في تسويد سمعة السفسطائيين جاءت على يد أفلاطون وبقية السقراطيين الذين على أيديهم صارت كلمة «سفسطائي» تعني اصطلاحاً ما يدل على الخزي والعار. وبغية تبرئة معلمهم سقراط وفصله عن خطايا السفسطائيين، أقاموا حداً لايمكن تجاوزه بين الفلسفة كإلهام للحكمة الحقيقية والسفسطة كنقيض لها. فأفلاطون مثلاً يصف السفسطائي بهذه الكلمات «هو إذن من يتحرى شجرة فنه كالتالي - من، بانتمائه للقطاع الواعي أو المنافق لفن التناقض الذاتي، يقلد المظهر ويتحدر من طبقة الخياليين التي هي فرع صناعة الصورة في ذلك التقسيم الكبير للإبداع، الذي هو غابة كلمات، وإبداع إنساني غير إلهي - فكل من يثبت أن السفسطائي الحقيقي من هذا الدم وهذه الفصيلة يكون قد أصاب الحقيقة» (أفلاطون السفسطائي ٢٦٨د).

شارك أرسطو في موقف أفلاطون السلبي من السفسطائيين، وقطع شوطاً بعيداً في

الاتجاه النقدي لمعلمه: «الديالكتيك هو الاهتمام الموقت بالأشياء التي تعرفها الفلسفة، فتجعل السفسطة مظهر المعرفة بلا معرفة» (أرسطو «الميتافيزياء» ١٠٠٤ ب). ومن الأهمية بمكان أن كلاً من مؤلفات أفلاطون وأرسطو التي ظلت المصدر الرئيسي للدليل القديم على آراء السفسطائيين، أظهرت السفسطائيين مفكرين أصليين وعميقين على الرغم من أن مؤلفيها منحازان انحيازاً واضحاً ضد السفسطة. وفي الحقيقة أن المفاهيم السفسطائية رفضت رفضاً ولم تدحض دحضاً فغاصت واختلطت بالخط السقراطي الأفلاطوني الأرسطي العام في الفلسفة القديمة التي لم تبدأ من دون الخرق السفسطائي لقدامى الـ الفيزيائيين في عدد كبير من الموضوعات، وبالتحديد في الموضوعات السياسية والحقوقية.

كان السفسطائيون مبتكرين جريئين وعميقين في الفلسفة والمنطق والابستمولوجيا والأخلاق والسياسة والخطابة وكثير من فروع المعرفة الأخرى. إن الفلسفة السابقة المهتمة أساساً بطبيعة الأشياء «الإلهية» الموضوعية، أسقطت من حسابها الفرد ودوره الفعال في العالم، أي العامل الذاتي في الوجود والمعرفة، وتجاهلت الجوهر الاجتماعي وخصائص النشاط النظري والعملي للإنسان. وعلى النقيض من ذلك، نظر السفسطائيون إلى العالم من موقف الوعي الفردي واستخلصوا نتائج جذرية ومن جذرية محاولتهم الجديدة تحويل العقل البشري الباحث، من مركب الظواهر والقضايا والموضوعية المقدسة إلى مركب الظواهر والقضايا الإنسانية الذاتية.

إن الانتقال من النظرة العالمية الفيزيائية إلى النظرة العالمية الإنسانية كان تغيراً تاريخياً عظيماً يعود الفضل فيه كله إلى الحركة السفسطائية. إن عصر التنوير الذي افتتحه السفسطائيون أدخل المزيد من العقلنة على أفكار الطبيعة والمجتمع والدولة والسياسة والقانون والأخلاق وسجل مقاربة جديدة إلى القضايا التقليدية للعلاقات المدنية وفهماً جديداً لمكانة الإنسان في العالم. وكان شعار هذا التنوير القديم أطروحة بروتاغوراس الشهيرة «الإنسان مقياس كل الأشياء».

انطلاقاً من هذا الموقف المتباهي راح السفسطائيون يبحثون في القاعدة البديلة للأخلاق والسياسة أبعد من التقاليد والعادات القديمة فركزوا اهتمامهم على القوانين التي تتحكم في ظهور وعمل المؤسسات السياسية الحقوقية. وقد أرست مفاهيمهم أساس البحث النظري في عدد من القضايا الأساسية للدولة والقانون.

إن نشاط السفسطائيين يفرض مسبقاً المناقشة الحرة لكل المسائل الفلسفية

والأخلاقية والسياسية الميالة بدورها إلى تعميق وعقلنة الأفكار الأخلاقية والسياسية والحقوقية في الجماهير العريضة مثيرين بذلك مشاركتها الفعالة في القضايا العامة. لذلك لا عجب إذا كان جو المدن الديمقراطية، بما فيها أثينا، كان عملياً تحت إدارة الحركة السفسطائية. قال بركليس متحدثاً عن الممارسات الديمقراطية الأثينية: «نحن الاثينيين قادرون أن نحكم على كل الأحداث إن لم نستطع تأصيلها، وبدلاً من النظر إلى المناقشة على أنها حجر عثرة في طريق الفعل، فإننا نعتقد أنها الأساس الذي لاغنى عنه لأي فعل عاقل اطلاقاً» (توسيديدس «تاريخ الحرب البلبونيزية» ٢، ٤٠).

لعب السفسطائيون دوراً بارزاً في التنوير السياسي لأبناء جلدتهم. بيد أن نتائج جهودهم لم تكن إيجابية دائماً كما كان يكتشفها السفسطائيون أنفسهم وكذلك معاصروهم.

لم ينشيء السفسطائيون مدرسة واحدة، وعملوا نظريات فلسفية وسياسية وحقوقية مختلفة. وقد كان جامعو النصوص اليونانية القدامى قد ميزوا بين جيلين من السفسطائيين بروتاغوراس وغورجياس وبروديكوس وهيياس وأنتيفون مع آخرين واشتهروا بأنهم الرعيل السفسطائي الأول، وتراسيماخوس وكاليكليس وليكوفرون مع آخرين اشتهروا بأنهم من الرعيل السفسطائي المتأخر. معظم السفسطائيين الأوائل كانوا عموماً أصحاب عقلية ديمقراطية، بينما السفسطائيون الأواخر كانوا من أنصار الأشكال الأخرى للحكومة (ارستقراطية، أوليغارشية).

كان بروتاغوراس (٤٨١ - ٤١١ ق.م تقريباً) مواطناً من أبديرا في تراقيا. وطبقاً للنسخة البيوغرافية التي توبعت حتى أبيقور، أمضى حياته حمالاً، وفي إحدى المرات، وكان يحمل حزمة حطب، قابله ديمقريط. وأعجب ديمقريط بترتيبه الحزمة فجعله في خدمته واتخذ كاتباً (صرف الباحثون المحدثون نظرهم عن هذه الليجندة واعتبروها غير معقولة إذ كان بروتاغوراس أكبر من ديمقريط بـ١٥ - ٢٠ سنة. والأصح أن ديمقريط هو الذي تأثر ببروتاغوراس وليس العكس. وأما بروتاغوراس فكان بدوره مديناً لبارمنيدس وأناكساغوراس). في أربعينات القرن الخامس ق.م جاء بروتاغوراس إلى أثينا وقد سمى نفسه سفسطائياً، وبدأ يعطي دروساً في فن السياسة و«الحكمة في الشؤون الخاصة والعامة أيضاً» (أفلاطون بروتاغوراس ٣١٨). كان يتقاضى أجوراً عالية جداً وكان يحدد الأجر شخصياً. فإن اعتبر تلميذ الأجرة مرتفعة اقترح بروتاغوراس عليه أن يذهب إلى المعبد وأن يقسم يميناً على قيمة التعليم الذي تلقاه، ومن ثم يدفع المبلغ الذي اقسم عليه. وتخبرنا الروايات أن بروتاغوراس عقد صفقة مع تلميذه

أيوثلوس يتعهد الأخير بأن يدفع له الأجرة بعد أن يربح دعواه الأولى في المحكمة القضائية. لم يكن التلميذ في عجلة من أمره للحصول على دعوى فهدده المعلم بمقاضاته. فأجابه ايوثلوس بأنه لن يكسب وبالتالي لن يدفع له الأجرة. فقال بروتاغوراس «كلا. إن ربحت أنا هذه الدعوى ضدك فلابد أن آخذ الأجور لأني ربحتها، فإن ربحت أنت فعليك أن تدفع الأجور لأنك ربحت دعواك الأولى» (ديوجين لايرتوس ٩،٥٦).

تمتع بروتاغوراس بشهرة لتعليمه العظيم وفصاحته ومهارته الجدالية (البوليميكية). كان لديه العديد من التلاميذ وكان صديقاً لبركليس. وحسبما يروى بلوتورك فإن رجلاً صرعه رمح أثناء مباراة عامة فأمضى بركليس مع بروتاغوراس يوماً بكامله في نزاع حاد حول ما إذا كان الرمح أو الرجل الذي رماه، أو أساتذة اللعبة الذين حددوا في البرنامج هذه الرياضات يجب أن يحاسبوا لهذه القضية، طبقاً للسبب الدقيق (بلوتارك «بركليس» ٣٦). وطبقاً لديوجين لايرتوس كما كتب هيراكليدس بونتيكوس، فإن بروتاغوراس دعي من قبل بركليس لوضع دستور لمستعمرة أثينية جديدة وهي مستعمرة ثوري في جنوب إيطاليا. وقد تحدث عن زيارة بروتاغوراس لصقلية أفلاطون في محاورته «هيباس الأعظم» ٢٨٢).

أثناء زيارة بروتاغوراس الأخيرة لأثينا، وكان طاعناً في السن، اتهمه أحد الأثينيين (پيثودورس الأثيني) بالكفر. جمعت كتبه من مقتنيها وأحرقت علناً فهرب من المدينة. وقيل إن سفينته تحطمت وغرقت في الطريق إلى صقلية.

كان بروتاغوراس مؤلف عدة من الكراسات التي لم يبق منها سوى عناوينها أو شذرات متفرقة في أحسن الحالات. وتتضمن قائمة مؤلفاته: الحقيقة - في النظام القديم للأشياء - عن الآلهة - فن الجدل - في الرياضيات - عن الصراع - عن الدولة - عن الطموح - عن الفضائل - عن الأفعال السيئة للبشرية - عن المرافعة القضائية لقاء أجر - كتاب المبادىء وغيرها من الكتب. إن مفتاح أفكار بروتاغوراس هو تقريره الشهير «الإنسان مقياس جميع الأشياء، مقياس الأشياء الموجودة ومقياس الأشياء غير الموجودة». (أفلاطون في محاورة «ثيطس» ١٥٢). وشرح سقراط أفلاطون هذا القول بروح الحسية الذاتية والنسبية: «المعرفة ادراك بسيط» (مرجع سابق ١٥١). و«أشياء بالنسبة إليك هي كما تبدو لك، وبالنسبة لي هي كما تبدو لي» (مرجع سابق ١٥٢).

من الصعب أن يوافق المرء على هذا التفسير مادام «الإنسان» عند بروتاغوراس لم

يكن فرداً تجريبياً، وإنما هو كائن بشري، أي أنه مرادف للبشرية. وبالتأكيد على نسبية الأحاسيس، ونسبية المعرفة البشرية عموماً، ينطلق بروتاغوراس من تفرد كل فرد وعلى الأخص من إدراكاته، ولكن من نوعية الوعي البشري، لموقف البشرية من العالم المحيط (هناك استثناء لما قدمه جامعو النصوص اليونانية والشراح المحدثون الذين يصنفون بروتاغوراس على أنه حسي ونسبي، فبعض الدارسين يضيفون «التبادلية» أي مذهب العلاقة المتبادلة بين الفكر والواقع المختلفة جداً عن وحدة الفكر والكائن عند بارمنيدس. وحسب مذهب بروتاغوراس هذا، فإن كل مايستحضره الفكر هو واقعي وأي تقرير لأي رجل في أي لحظة معينة هو حقيقي، أي مرتبط بالكائن. فاللاموجود هو ما ليس مدركاً ولا يستحضره الفكر. ونقطة الضعف في هذا التفسير الصحيح عموماً في اعتقادنا هي في أنه يتجاهل تجاهلاً واضحاً السمة الكونية لـ«إنسان» بروتاغوراس كمصدر لقياس كل الأشياء). ويتحدث بروتاغوراس عن نسبية كل مايتعلق بالقياس الإنساني أكثر مما يتحدث عن القياس نفسه، بل مايكون مقاساً. فإن كان ثابتاً ومطلقاً على طريقة بارمنيدس، فسيكون مقياساً خاصاً لنفسه، فالقدرات الإنسانية المحدودة ستكون غير كافية أبداً ولا نظن - على عكس بارمنيدس - أنها قادرة على تحصيل معرفة حقيقية.

الإنسان وحده عند بروتاغوراس بأحاسيسه ووعيه يقدم مقياساً للكائن النسبي والمتغير، وبذلك يجعل الحقيقة ممكنة. في التحليل الأخير يكون هذا الجوهر الإنساني للحقيقة قائماً في كل «مشاركة» الناس الفرديين فيه على الرغم من تنوع واختلاف أحاسيسهم واحكامهم. ولذلك يكون غياب حقيقة واحدة إنما هو بسبب طبيعتها «البشرية» (وهذا يعزى لتغير ونسبية كل الأشياء) ولكن ليس بسبب الفرق بين الأفراد وأحاسيسهم فالأشياء تبدو مختلفة لأفراد مختلفين لابسبب تفاوتهم الابستمولوجي بل بسبب أنها - وهذا هو جوهر الموضوع - مختلفة لاختلاف الناس. لذلك فإن اختلاف الحقائق الفردية ينجم عن الطبيعة «الإنسانية» التي ليس لها معدل واحد مطلق.

ومن الجدير أن نشير في هذا السياق أن مذهب اتخاذ الإنسان مقياساً لا يتجاوب مع نظريات النخبة التي تبناها بعض السفسطائيين - فالمرء لايستطيع أن يرى مقياس كل الأشياء في إنسان وفي الوقت نفسه يرفض أن يمتلك «الكثيرون» هذه الأداة من المعرفة. والأرجح أن تطابق بروتاغوراس في هذه النقطة هو نتيجة أفكاره الديمقراطية. وما هو بارز في هذا الصدد حديثه عن أصل المجتمع الإنساني عن طريق استخدام شكل الأسطورة وقد أعاد ذلك أفلاطون في محاورته «بروتاغوراس». وفي رأي

بروتاغوراس أن هبات بروميثوس الأصلية (الفنون الميكانيكية لهفستيوس وأثينا ومعها النار) وهبات زيوس اللاحقة (التوقير والعدالة لإنقاذ الجنس البشري من الانقراض الذاتي بسبب الحاجة إلى فن الحكم) هي ملكية مشتركة لكل الناس، ولذلك يشترك كل الناس في الحكمة والفضيلة وهم في المبدأ متساوون. وكانت هذه المفاهيم الأخلاقية الابستمولوجية في الحقيقة انعكاساً لمعتقدات بروتاغوراس الديمقراطية.

مذهب بروتاغوراس «الإنسان مقياس» بتمجيده الإنسان ووضعه في مركز الكون يسير ضد النظرة الدينية التقليدية، التي كان الإله عندها مقياس الكون، معرفة الإنسان هبة من الآلهة وهو نفسه تحت رحمتهم على نحو كامل. ويكتب أفلاطون في محاورته «القوانين» معارضاً هذا المذهب: «يجب أن يكون الله بالنسبة إلينا مقياس كل الأشياء وليس الإنسان كما يقول الناس عادة/ بروتاغوراس» (أفلاطون «القوانين» ٧١٦).

إن الموقف الشكوكي الريبي من الآلهة والتقاليد الدينية النابع من المبادىء الابستمولوجية الأساسية كان مظهراً هاماً لنشاطه التنويري. في أطروحته «عن الآلهة» كتب: «أما بالنسبة إلى الآلهة فليس لدي وسيلة أعرف بها إذا كانوا موجودين أو إذا كانوا غير موجودين. ومن العقبات الكثيرة التي تعيق المعرفة، غموض المسألة وقصر الحياة الإنسانية» (ديوجين لايرتوس «بروتاغوراس» ٩، ٥١).

يجب ألا تخدع المرء غنوصية بروتاغوراس الدينية بالشكل الديني الذي أحيانا يجعله لفكره كما في القصة السابقة. فقد لجأ السفسطائي العظيم إلى الأسطورة ليس فقط بطريقة التزيين رغبة في تقديم مزيد من اللذة إلى مستمعيه وإثارة خيالهم، بل أيضاً كطريقة مناسبة لنقل رسالته عبر الخطوط التقليدية التي اعتاد الناس على استخدامها.

وباستخدام أسطورة بروميثوس المشهورة يشرح بروتاغوراس في نقاشه مع سقراط أطروحته أن فن الحكم الذي هو المطلب الأساسي للحياة الاجتماعية المنظمة يمكن تحقيقه بالتدريب وأن تلك الحكمة والفضائل السياسية يمكن اتاحتها لكل الناس. ولأن هذه الهبات لم يحصرها زيوس بأفراد مختارين فإن استطاعوا الخروج من الحالة الأولية للقانون والتشتت والتدمير المتبادل للقانون والنظام والوحدة.

فالجوهر الديمقراطي لمثال بروتاغوراس ومفهومه السياسي - الحقيقي موجود في الدلالة أنه لن تكون هناك دولة لو شارك قلة فقط في الفضائل السياسية، أي العدالة والعقلية المنفتحة والاعتدال.

فالفضائل الآن لاتشبه العقل، والمعرفة العملية منحها للجنس البشري بروميثوس منذ البداية الأولى وفرض على قابلية الإنسان أن تتعلم المهارات التكنيكية، فهي ليست صفات غريزية. إنها لاتظهر أوتوماتيكياً، ولكن يمكن حيازتها عن طريق التعلم والممارسة المستمرة، وهذا مايفترض أن يقوم به السفسطائيون. يقول بروتاغوراس «وجود دولة يفرض أنه لايوجد إنسان غير متمرس بالفضيلة» (أفلاطون «بروتاغوراس» ٣٢٧). إنه لايشبه سقراط الذي ينتقد الديمقراطية الأثينية لسماحها للمواطنين غير المؤهلين (كالنجارين والاسكافين والحدادين والتجار.. إلخ) في المشاركة بشؤون المدينة، بل يوافق عليها مادام الاثينيون في رأيه يملكون الفضائل السياسية بدرجة كافية.

وبما أن هذه الفضائل المطلوبة في الشؤون الخاصة والعامة يمكن تعليمها وتعلمها فإن التربية الخاصة لكل أعضاء المدينة هي فضيلة تهمّ الدولة. وبربط بروتاغوراس مفهومه في تحصيل الفضيلة مع مسؤولية الإنسان عن أفعاله يقدم تبريره الخاص لعقوبة المجرمين: ففي رأيه «أن ذاك الذي يرغب في انزال عقوبة معقولة لا ينتقم لخطأ مضى، فما حدث لايمكن ألا يحدث، إنه ينظر إلى المستقبل، ويرغب في أن يمنع المعاقب والذي يرى عقابه من اقتراف الخطأ مرة ثانية» (أفلاطون بروتاغوراس ٣٢٤). فالفضائل السياسية (العدالة والسيطرة الذاتية.... إلخ) عند بروتاغوراس في حال وجود المدينة وقوانينها تقدم الأشياء التي يكون الإنسان مقياسها. فتقدم المجتمع الإنساني الذي وصفه بروتاغوراس في أسطورة يظهر أنه يعتبر الدولة والقوانين مؤسسات اصطناعية ناجمة من انتشار الفضائل السياسية ومهارة الإنسان المتزايدة في فن الحكم. فهي لاتأتي في الطبيعة الإنسانية بل من التقاليد في تجسيد حكمة الإنسان وقدرته على اتقان فن السياسة للصالح العام لكل المواطنين.

وانطلاقاً من مذهبه الابستمولوجي يتخذ بروتاغوراس موقفاً حازماً ضد ماهو طبيعي (فيزيقي) ويمجد الدولة والقوانين والحكمة السياسية كنتاج للمعرفة الإنسانية، على أساس أن منجزات الإنسان العظيمة ترفعه من وحشية الطبيعة إلى استيعاب «المقدس» (أفلاطون بروتاغوراس ٣٢٢).

وعلى عكس السفسطائيين المتأخرين الذين اكتشفوا النوموس من الفيزيق (أي اكتشفوا القانون من الطبيعة ـ المترجم) وطرحوا أن قضية «الطبيعي» كنقيض فعل لـ«الصناعي» على أنها زائفة، رأى بروتاغوراس أن الصناعي قاعدة التقدم الاجتماعي ودليل على حكمة الإنسان وفضيلته. وفكرته عن إمكانية الارتقاء بالفضائل السياسية

عن طريق التربية ترمي إلى تدعيم ومضاعفة مكتسبات المجتمع التي من أهمها الدولة والقوانين.

إن الأشياء «الصناعية» وكذلك «الطبيعية» نسبية دفافة قابلة للتغير، ومع ذلك فإن يقينية المعرفة البشرية (بما في ذلك معرفة الدولة «الصناعية» والقوانين «الصناعية») تظهر أصالة هذه الأشياء.

إن تقدم المعرفة كدليل على حقيقة المؤسسات الإنسانية يضفي بعداً آخر على مذهب بروتاغوراس في التربية والتدريب على الصالح العام وتوضيح الدور الحاسم لمبدأ المنفعة في نظريته عن المعرفة. فتنوع الحقائق الفردية لايعني أنها مفيدة بالتساوي، أو أنها بطريقة أخرى حقائق مختلفة عن شيء واحد له قيم متساوية. ومن وجهة نظر المدينة باعتبارها شكلاً للكومنولث، تكمن أعظم قيمة في فضيلة مواطنيها والمساواةفي علاقاتهم.

فحكمة المربي (وفائدته) أباً كان أو خطيباً أو موظفاً تكون بالقدرة على غرس الأفكار المفيدة اجتماعياً للمواطنين توجههم نحو العمل الذي يرقى بالصالح العام. ويعزو أفلاطون لبروتاغوراس الكلمات التالية: «إن الخطباء الحكماء والطيبين يصنعون الخير بدلاً من الشر ليبدو عادلاً في الدول، فما يبدو كذلك مادام يعتبر هكذا، ومايفعله الحكيم هو أن يجعل الخير يظهر ويكون واقعياً فيحل محل الشر» (أفلاطون ثيتيطس ١٦٧).

فلا يخضع مبدأ الصالح العام فقط لقضية التربية الخاصة، بل يحتاج إلى تدخل الدولة بالنسبة لأولئك الذين يتحدون الصالح العام ويخرقون قانون الدولة. يقول بروتاغوراس «المدينة تلخص القوانين التي ابتكرها المشرعون الخيّرون الذين عاشوا في العصر القديم، وتجبرنا أن نمارس ونطيع السلطة وفقاً لتلك القوانين، ومن يخالفها يجب أن يصحح، أو بمعنى آخر يجب أن يحاسب، فهذا المصطلح لايستخدم فقط في بلادك بل في كثير من البلدان الأخرى، فتدعو العدالة الناس إلى المحاسبة» (مرجع سابق ٣٢٦).

وفي رأي بروتاغوراس لاتقلل نسبية التقارير المتعلقة بالمدينة وقوانينها من قيمتها. ومع أن كل الأشياء الصناعية، وبالتحديد مؤسسات الدولة والقوانين، تعتمد على تقدم الإنسان في الفن السياسي من خلال «مقياسه» فإنها ليست نتاج الحكم التعسفي للإنسان. فمع كل نسبية (تغير واختلاف) أفكار المدينة والقوانين والعدالة... إلخ فإنها

موضوعية بفضل صدقها وبالتالي خضوعها للتعديل عن طريق المفاهيم الملموسة للصالح العام.

أما أي الحقائق الكثيرة المتنافسة في مجال العلاقات السياسية ـ الحقوقية في المدينة تكون لها الأولوية فإن هذا يعتمد على تربية المواطنين وعلى مايعتقدون أنه عادل ومفيد. فالتربية والتدريب، أي مهمة السفسطائيين تحظى بأهمية سياسية ويتحول التنوير إلى أداة قوية في عقول الناس من أجل النضال. وكان بروتاغوراس واعياً تماماً للأهمية العملية لنشاطه فاعتقد أن نظرية الفن فن من دون ممارسة، والممارسة من دون نظرية هي لاشيء.

غاص بروتاغوراس في تاريخ الفكر السياسي اليوناني كزعيم لمبادىء العدالة والقانون والنظام مؤمناً بأنها كلها قيم موضوعية. والشكل الديمقراطي لتحقيق تلك المبادىء متفق تماماً مع مفهومه الخاص عن الحقيقة والمنفعة. وقد استهدف نشاطه كمرب ومتنور الارتقاء بالفن السياسي ونشر الأفكار والقيم الديمقراطية.

كان غورجياس (٤٨٣ ـ ٣٧٥ ق.م تقريباً) سفسطائياً آخر جاء من ليونتيني، وهي مدينة صغيرة في صقلية. قيل أنه تلقى دروساً في الفلسفة على يد امبدوكليس (تلميذ بارمنيدس وزعيم المدرسة الايلية) وفي الخطابة على يد لسياس السيراكوزي الذي، بعد معلمه كوراكس، وصف الخطابة بأنها «الاقناع». ويكتب فيلوستراتوس «ذلك أن فن السفسطائيين يرجع إليه كأنه أبوه الذي أوجده» (فيلوستراتوس ويونابيوس «حياة السفسطائيين» ١، ٩، ٤٩٢).

حقق غورجياس شهرة في الخطابة في مدينته مسقط رأسه. في عام ٤٢٧ ق.م ذهب في سفارة إلى أثينا ليرافع عن قضية ليونتيني ضد سيراكوزا ويطالب المجلس بمساعدة عسكرية. وقد أدهشت خطابته الاثينيين فكسبهم إلى جانب رأيه. متنقلاً من مدينة هيلينية إلى أخرى راح يعطي الدروس ويعرض مهاراته بأجور عالية. وبدعوة من الطاغية جاسون ذهب إلى تيساليا الغنية حيث قضى معظم أيام حياته. لم يكن لغورجياس، على حد قول تلميذه ايزوقراط مستقر ثابت في أي مدينة، ولايتكبد نفقات عامة، وكان معفى من كل الضرائب. وإلى جانب ذلك كان غير متزوج فلا أولاد عنده وبذلك صار حراً من هذا «الواجب الذي هو أشق وأقسى من جميع الواجبات الاجتماعية».

عاش غورجياس حياة مديدة محافظاً على محتوياته وتدفق عقله حتى النهاية.

وعندما سئل عن سبب طول العمر قال بأنه لم يعمل أي شيء من أجل اللذة. وخلدت ذكراه بتمثال من ذهب نصب له في معبد دلفي حافظ عليه بوسائل ضخمة طيلة حياته.

أولى غورجياس أهمية كبرى للخطابة واعتبرها ملكة العلوم التي تفتح الطريق إلى أعلى سلطة. قامت أفكاره التي كان لها تأثير كبير في الحركة السفسطائية على مبادىء فلسفية محددة وعكست نظرة عالمية واضحة. وإذ قلل غورجياس من الحاجة إلى الدراسات الفلسفية، لاحظ بذكاء أن أولئك الذين جهلوا الفلسفة وهم يعملون في فنونهم الخاصة يذكّرونه بخاطبي بنلوبي والذين يفسقون مع خادماتها...

دراسات غوجياس الفلسفية الخاصة قادته إلى النهلستية الانطولوجية واللا أدرية. ومن حيث عقيدته الفلسفية لدينا هذا الدليل من سكتوس امبريكوس: «يحاول غورجياس الليونتيني... في كتابه المعنون «حول اللاوجود أو حول الطبيعة» أن يبرز ثلاث نقاط رئيسية ـ الأولى أنه لاشيء موجود، والثانية أنه حتى إذا وجد أي شيء فإن الإنسان لايستطيع فهمه والثالثة أنه حتى إذا أمكن فهمه فإنه لايمكن التعبير عن ذلك ولايمكن للمرء أن ينقل ذلك إلى جاره» (سكتوس امبريكوس «ضد المناطقة» الكتاب الأول ٦٥ المجلد الثاني). بروح هذه اللاأدرية الرافضة لأي قاعدة موضوعية للحقيقة، وبالحقيقية نفسها طور غورجياس أفكاره عن دور الخطابة كفن للاقناع عن طريق الفصاحة. وبتأكيده أننا كلنا نعيش في عالم الرأي أما الحقيقة فإنها تلك التي يريد كل واحد منا أن يؤمن بها إيماناً، يجعل الخطابة والاحتمال والموافقة العامة هي البديل عن العرض الفلسفي للحقيقة.

وكنقيض لبروتاغوراس وبقية السفسطائيين الذين فضلوا أن يكونوا معلمين للفضيلة، زعم غورجياس أن قصده خلق متكلمين أذكياء، مادامت معرفة أي موضوع أو ظاهرة (بما فيها الفضيلة) غير متاحة لا للمعلم ولاللتلميذ. وطبقاً لما يقوله أفلاطون فإنه كان يعتقد أن فن الاقناع يتجاوز كل الفنون الأخرى، فهو أفضلها جميعاً إذ تخضع له كل الأشياء، لا قسراً بل بإرادتها الحرة» (أفلاطون فيليبوس ٥٨).

على المرء ألا يستنتج مما سبق أن غورجياس كان ضد الفضيلة ورفض كل الأفكار الأخلاقية. لدينا مبررات كافية للاعتقاد أن موقفه النهلستي كان محصوراً بفضيلة كونية مفردة، والشيء ذاته للكل (وطبعاً لامكانية وجودها حسب الإقرار بها). ولم يمنعه ذلك من تأكيد وجود فضائل فردية.

في إحدى محاورات أفلاطون يتحدث مينو تلميذ غورجياس مع سقراط فيقدم عرضاً لآراء أستاذه: «لكل عمر، لكل ظرف من ظروف الحياة، الفتى والشيخ والذكر والأنثى والسجين والطليق، فضيلة مختلفة: فهناك فضائل لاعد لها، وبالتالي لاتوجد صعوبة في تعريفاتها، إذا هناك فضيلة تتناسب مع أفعال وعمر كل واحد منا في كل مانفعله.. فإن أنا اتخذت ذات الفضيلة فقد يقال إنها نقيصة ياسقراط» (أفلاطون «مينو» ٧١).

إن دليل أفلاطون على مقاربة غورجياس المتميزة للأنواع الأخلاقية مستخلص من تقريظ أرسطو الذي ورد في تعليقه: «أفضل من هذه التعريفات (العامة) طريقة الحديث عنها من قبل من يحصيها مثل غورجياس. فلابد أن تكون لكل الطبقات مزاياها الخاصة» (أرسطو: السياسة ١، ١٣، ١٢٦٠).

لقد كان «تعدد» المستويات الأخلاقية انفصالاً واضحاً عن الأخلاقية الجمعية تجاه الفردانية التي لاتستطيع إلا أن تفتت أساس حياة المدينة الواحدة التقليدية للمواطنين في نظرتهم إلى القضايا الأخلاقية والسياسية والمعنوية...

وفي الخطابة يبدو أن غورجياس ركز على الخطابات القضائية (المرافعات) التي وصفت حججه فيها دفاعاً عن تهمة هذا أو ذاك بأنها صارت تراثاً بعد ذلك. والهدف الرئيسي لخطابته الموجهة إلى محكمة الشعب كان استمالة القضاء، بكلمة العقل، لتغيير عقولهم وحتى يكسبهم إلى جانب الدفاع متغلباً على انحيازهم وتكاتفهم. وكان لمرافعاته الشعبية من هذا النوع، التي تقوض الأفكار الدينية والجمالية والأخلاقية والحقوقية القديمة، وقع سياسي قوي وأن لم تتعلق مباشرة بشؤون المدينة. وفي ظروف المشاركة الواسعة للمواطنين الأحرار في مناقشة القضايا العامة كانت خطابة غورجياس الشعبية عنصراً جوهرياً لفن السياسة يمكن استخدامه أداة فعالة في الصراع على السلطة. فالكلمة الشعبية في حياة المدينة تنقلب إلى قوة شعبية (يلاحظ أحد الباحثين أن فن الإقناع عند غورجياس جعل بالإمكان تحويل المستمعين إلى أداة قوة).

ويمكن أن نأخذ مثالاً عن خطابة غورجياس من كتابه «مديح هيلين» إذ يقف أستاذ «فن الإقناع» ضد التقليد القديم الذي يجعل هيلين سبب الآلام التي نجمت عن الحرب الطروادية. دليل غورجياس هو السعي لدحض الرأي الذي يعتنقه كل قدامى الشعراء، ويبرىء هيلين بكشف الحقيقة، وارجاع الجهل إلى الصمت عن الحقيقة. ويثبت غورجياس براءة هيلين بإرجاع هروبها إلى طروادة لعملية قوىخارجة عن سيطرتها.

وهو مقتنع أن عمل هيلين كان إما نتيجة إرادة الآلهة بحيث أنها سيقت بحكم الضرورة او خطفت بالقوة أو أغوتها كلمات مقنعة أو أسرها الحب. وفي كل هذه الحالات لاتكون هيلين مذنبة لأنها إما ضحية القدر الإلهي (في الحالة الأولى وكذلك في الرابعة، إذا كان الحب من عمل إيروس) أو القسر الإنساني (الجسدي في الحالة الثانية والعقلي في الحالة الثالثة). فإذا اعتبر المرء اعتلالاً جسدياً وضلالاً روحياً، فإن هيلين أيضاً لاتكون مذنبة فافتتانها كان في صميم سوء الحظ أكثر مما كان غلطة، فتصرفت من دون نية شريرة تحت نزوة المصادفة أي من دون ارادتها.

لقد اشتهرت قضية هيلين التي تقدم بها غورجياس بمفهومها الجديد عن الذنب المختلف جوهرياً عن مفاهيم معاصريه. وفي تناقض للفهم الواسع جداً للملومية الذي كان سمة عصر غورجياس، وأدى إلى الاتهام الموضوعي (إلصاق الشر بالفاعل وحده على أساس النتائج الموضوعية لأفعاله اقترح الإقرار بذنب شخص ما فقط في حالة القصد الخبيث من طرفه. وبتقديم القوة العظمى أو المصادفة (السبب) كدليلين ضد الملومية، رفض في الحقيقة كل أشكال الذنب الأخرى. فنظريته في أن الإنسان يكون مذنباً فقط لدى ارتكاب فعل خاطىء قصدي كانت دائماً ضمن التقليد السفسطائي للعقلانية التنويرية والفردانية.

مما يميز غورجياس أنه في كل من «مديح هيلين» و«دفاع عن بالاميدس» (بالاميدس أحد أبطال الحرب الطروادية قتله اليونان بسبب تهمة باطلة تقدم بها أوديسيوس. ويشير سقراط في محاورة الدفاع لأفلاطون إلى اسمه باعتباره من بين أسلافه الذين قتلوا عن طريق محاكمة غير عادلة) يتخذ موقفاً ثابتاً من «الحقيقة» و«العدالة» مقدراً عالياً قيمتهما الاجتماعية. فالنسبية والاعتماد على قناعة المدافعين عن الحقيقة والعدالة في رأيه يزين المدينة ويزرع الشجاعة في الرجال ويجعل الجمال للجسد والحكمة للنفس والفضيلة للدعوى والصدق للكلمة. أما النقيض لذلك فيقول إنه الشقاق والاضطراب.

وفي رأيه يجب أن يكون فن الفصاحة مساوياً لرسالته. فالكلمة طاغية جبار وتستخدم كقوة اقناع عظيمة لتطويع النفس لإرادتها. وبتحذير غورجياس من المخاطر التي تنشأ من سوء استخدام قوة الكلمة يصف الإقناع بالتبرير المزيف كالإكراه، وربما كان أول مفكر ساوى بين سوء استخدام القوة والإكراه بوضوح بالنسبة للمسؤولية الحقوقية.

هاجم غورجياس بشدة «التبرير المزيف» وندد ساخراً في هذه الناحية بنقد أفلاطون للسفسطة. وكدليل أن الاقناع الفني يمكن أن يخلق آراء خاطئة فعلاً يقدم غورجياس السجالات اللفظية في الجمعيات الشعبية حيث الخطاب الماهر (ولكنه المخادع) كثيراً ما يكسب تأييد الشعب. فالمبدأ المرشد لفنه الخطابي كان تمجيد الفضائل الجمالية والأخلاقية والسياسية.

يقدر غورجياس تقديراً عالياً منجزات الثقافة الإنسانية بما في ذلك «القوانين المكتوبة، حراس العدالة». فالقانون المكتوب هو وسيلة الإنسان أي أنه شيء «صناعي» مختلف عن «العدالة» غير المكتوبة التي هي في رأي غورجياس جوهر القضايا الإنسانية، القانون الإلهي والكوني. ومع ذلك فإن التمييز بينهما لايغيرهما في رأي غورجياس إلى النقيض. ودفاعاً عن القوانين المكتوبة ينسب غورجياس للعدالة القيمة الأعلى.

في كتابه «مقالة عن الموت» يمجد الاثينيين الذين سقطوا في المعركة ويرسم خطاً فاصلاً بين «العدالة المعتدلة» و«القانون الصارم» ويطرح فكرة «الزمن المناسب» أو الحظ، أي الملاءمة (الكايروس). وفي إطرائه الراحلين يذكر غورجياس أعمالهم النبيلة ويشير أنهم أبرزوا الإحساس الأصيل بالحق وجعلوا جوهر الحقيقة فوق حرفية القانون، وبذلك أقروا أن القانون الإلهي والكوني يكون في قول الحق وفعل ما هو صحيح في الزمن المناسب. ويربط غورجياس العدالة بالمساواة ويشير أن القتلى كانوا مخلصين لأبناء جلدتهم بفضل شعورهم الموروث بالمساواة.

ويقدر غورجياس تقديراً عالياً بركات السلام الذي في رايه يقدم كل ماهو خير وجميل للبشرية. في «الخطاب الأولمبي» الذي ألقاه قرابة ٤٠٨ ق.م أثناء حرب البلبونيز اليونانية الداخلية دعا اليونانيين إلى الوحدة والسلام وناشدهم وضع حد للصراع المرعب والاتحاد ضد البرابرة.

وقد دافع أيضاً عن الفكرة ذاتها في الوحدة والسلم في كتابه «مقالة عن الموت» - وهو الخطاب الجنائزي الذي ألقاه في أثينا، وهي إحدى الدولتين المتنافستين في الصراع للسيطرة على العالم الهيليني (والدولة الأخرى هي اسبارطة). وبالحرص ألا ينتقد الطريقة الخاطئة للروح الحربية التي تذكر الاثينيين، وبمدحهم لانتصاراتهم على الميدين، أدخل بحذر الفكرة بأن «الانتصارات على البرابرة تستدعي ترانيم المديح، لكن الانتصار على الاغريق تستدعي الأحزان».

لغورجياس كثير من التلاميذ كان أشهرهم الخطيب إيزوقراط والسفسطائيين بولس الإلراغي وألسيداماس الإيلي.

قدم السفسطائي بروديكوس (ولد قرابة عام ٤٧٠ ق.م) من سيوس، وهي جزيرة صغيرة شمال كريت. وبمجيئه إلى أثينا بارساليات رسمية من سيوس، حقق شهرة كمعلم للفضيلة واختصاصي عظيم باللغة. كان عظيماً في تفسير معاني الكلمات ورسم التمايزات الدقيقة بين المترادفات. وقد تحدث سقراط، وكان بين المستمعين لبروديكوس، عن فنه بلغة المجاملة، حتى أنه دفع دراخماً حتى يسمع محاضرته «اشتهر بروديكوس بأنه يأخذ ٥٠ دراخماً للدورة الكاملة، لكن سقراط لم يكن معه هذا المبلغ ولايحتاج للدراسات طويلة). وفي محاورة أفلاطون «بروناغوراس» يسمي سقراط نفسه تلميذ بروديكوس، بل حتى صديقه ـ ولكن ليس من دونه أن يسخر منه.

في محاورة «ثيتيطس» يعزو أفلاطون لسقراط تقريراً غامضاً، ليس فيه كثير من المداهنة لبروديكوس، أنه أرسل كثيراً من تلاميذه المحرومين من الأفكار الجيدة لكنهم متنورون وواعدون إلى بروديكوس و«الحكماء الملهمين الآخرين» لأنهم ليسوا بحاجة إلى فنه في القبالة أي الديالكتيك (أفلاطون «ثيتيطس» ١٥١). وربما يكره هذا التقرير وغيره من التقارير المتكررة في محاورات أفلاطون أصداء سجاله ضد السفسطائيين.

لقد اعتقد بروديكوس أن الخير الأسمى في حياة الإنسان هو الفضيلة، فطور هذه الفكرة في شكل مجازي في حكايته البطولية «اختيار هيراكليس» (زينوفون «الأفكار الكبرى عند سقراط».).

عندما ترعرع هيراكليس (هرقل) من الطفولة إلى المراهقة وقرر أي طريق سوف يسلك في الحياة بادرته بالكلام امرأتان جميلتان تمثلان الفضيلة والخطيئة. وراحت المرأتان تكافحان لكسبه، فوعدته الخطيئة بحياة يسر ومتعة بينما منافستها، لم تعده بشيء سوى بحياة من العمل الشاق والقلق مؤكدة له أن كل ما هو خير لن يأتي إلا بالعرف والجهد. وأنهت خطابها بهذه الكلمات: «إن أردت الحصول على عطف الله فعليك أن تتحمل آلام عبادته، وإذا أردت أن يحبك أصدقاؤك فعليك أن تلتزم بهم، وإن أردت أن تكرمك أي مدينة فعليك أن تخدمها، وإذا أردت أن تعجب بك كل بلاد اليونان لاستقامتك وشجاعتك فعليك أن تنذر نفسك لعمل مرموق كبير تقدمه لها. وإن أردت أن تثمر حقولك وتملأ ذراعيك بأغمار الحنطة فلا بد من أن تعتني بها، فإن بسطت سيطرتك بالسلاح فحررت أصدقاءك وأخضعت أعداءك، فعليك ألا تتعلم

من أولئك الخبراء في فن الحرب، بل أن تمارس الشؤون العسكرية بنفسك، وإن رغبت أن تتفوق بقوة جسدك فعليك أن تجعل جسدك خاضعاً تماماً لعقلك ودربه على العمل والمشاق (زينوفون «الأفكار الكبرى عند سقراط» ١، ٢٨).

فالفضيلة عند بروديكوس هي الطريق الصحيح الوحيد، وإن كان طويلاً شاقاً، إلى السعادة والحياة الراضية ليس للفرد فقط، بل أيضاً لجميع الناس، للعرق البشري برمته. وفي نظرته الأخلاقية يولي دوراً هاماً للعمل كأداة للرقي الشخصي والتقدم الاجتماعي. وجوهر مذهبه هو فكرة مسؤولية الإنسان عن سعادته وعن الصالح العام التي تتعارض مع المعتقدات التقليدية في العناية الإلهية ومشيئة الآلهة. والآلهة عند بروديكوس تساعد فقط أولئك الذين هم أنفسهم قلقون على قضاياهم ولايبذلون عملاً شاقاً. وتقديره العالي لدور العمل كان بعيداً جداً عن أفكار معاصريه الذين يحتقرون كل أنواع العمل الجسدي.

ويولي بروديكوس أيضاً قدراً كبيراً للعمل في نظريته عن أصل المجتمع والدولة، وليس بفضل الآلهة، بل بفضل العمل الشاق سيطر الناس على قوى الطبيعة العمياء وتخلصوا من الصراع المميت وجنوا فوائد اللاأنانية ونظموا حياة المدينة.وهناك دور هام في هذا التقدم الثقافي قامت به اللغة، الأداة الضرورية لتواصل الناس وتفاهمهم المتبادل.

وتقدم البشر في رأي بروديكوس لم يجلب معه اللغة والدولة، بل جاء بالدين أيضاً، وهو نتاج هام للجهود البشرية أحد أعظم المنجزات الإنسانية. وباتخاذ بروديكوس موقفاً طبيعياً وعقلياً من الدين يعتقد أنه ظهر من ميل الإنسان البدائي إلى تأليه الأشياء المفيدة له في حياته ـ الشمس والمظاهر الطبيعية والخبز (كالربة ديمتر) والخمر (كالرب ديونيسوس)... إلخ. ولذلك يعترف بالدين من خلال نظرة نفعية وينتقد طقوسه غير المبررة وغير المعقولة، من أمثال الندب على الميت.. إلخ. وفي رأيه أن الموت لا أهمية له بحد ذاته، لا مع الأحياء ولا مع الأموات، فالأولون لا علاقة لهم بالموت ماداموا أحياء، والآخرون لايبالون به ماداموا موتى. وهو مثل بروتاغوراس يمجّد المهارات الإنسانية ويعتبر كل المنتجات الصناعية للتقدم البشري، بما في ذلك الدولة والقانون والدين والفضيلة مفيدة للبشرية. وآراؤه تبقى بعيدة عن الريبية والنهلستية في كل ما له علاقة بـ«الصناعي» فصار هذا سمة بارزة من السفسطائيين المتأخرين.

كان هيباس الايلي (زهاء ٤٦٠ ـ ٤٠٠ ق.م) من أشهر الرجال المتعددي الجوانب

في عصره، فبرع في كثير من الأمور كالموسيقى واللغة والرياضيات والفلك والشعر والخطابة والسياسة.. إلخ. وكمعلم مأجور في السفسطة زار كثيراً من المدن اليونانية وتمتع بنجاح عظيم. ويخبرنا أفلاطون أن هبياس، في إحدى المرات تفاخر وامتدح حرفته، وهي محاضرة عن الحكمة ونشدانها، قال لسقراط: أنت ياسقراط لاتعرف شيئاً عن السحر الحقيقي لكل هذا العمل. لو كنت تعلم كم كسبت لذهلت. سأروي لك قصة واحدة فقط ـ ذهبت إلى صقلية مرة وكان بروتاغوراس وقتها يعيش هناك، وكانت له سمعة عريضة وكان أسنّ مني، ومع ذلك كسبت في فترة قصيرة جداً ١٥٠ مينا، وفي مكان واحد فقط وهو انيكوس، المكان الصغير جداً كسبت أكثر من ٢٠ مينا. وعندما عدت إلى وطني بالمال قدمته إلى أبي فجعله هو وأصدقاءه في حالة من الدهشة المذهلة. فشعرت بكل تأكيد أنني جلبت من المال أكثر من السفسطائيين الآخرين الذين ترغب أنت دائماً في الإشارة إليهما معاً (أفلاطون «هبياس العظيم» ٢٨٢).

كان هبياس فخوراً على نحو خاص بمواهبه المتعدة، وكان يسعى وراء المثال الأعلى للعلم الكلي، الذي كان مرادفاً للعبث والضحالة بنظر هيراكليت قبله وبنظر أفلاطون بعده. وفي المجال العملي اتخذ طبعاً شكل الكفاية الذاتية التي، كما تقول بعض المصادر، اعتبرها هبياس هدف الحياة. وحسبما يقول أفلاطون فإنه ظهر في الأولمبيا يرتدي فقط الأشياء التي صنعها بنفسه بما فيها خاتم وقارورة زيت ومكشطة حمام (مكشطة تستخدم لتنظيف الأماكن التي لا تصلها اليدان في الحمام ـ المترجم). فتأكيده على استقلالية الإنسان كان تعبيراً من التعبيرات الواضحة عن الفردانية التي كانت سمة في هذا الشكل أو ذاك من أشكال الحركة السفسطائية ككل.

تميزت آراء هبياس في القضايا الحقوقية بالأصالة وباستقلالية فكره. لقد كان أول السفسطائيين الذين عارضوا الطبيعة (الفيزيق) والقانون (النوموس) بروح نظرية القانون الطبيعي وطرحوا قضية الطبيعة على أسس إنسانية. وبتمسك هبياس بطبيعة الأشياء أوقانون الطبيعة باعتباره قانوناً حقيقياً حراً من أخطاء وقيود القانون الإنساني (الوضعي) اعتبره أساس حق الإنسان في التصميم الذاتي وفقاً لما تفرضه الطبيعة. وفي رأيه أن القانون الطبيعي عادل، بينما القانون الطبيعي نابع من اتفاق إنساني والتغيرات تفرض على الإنسان معتقدات مصنعة وهو قانون غير عادل: «فالقوانين هي ماأقره المواطنون باتفاق شامل» (زينوفون «الأفكار الكبرى لسقراط» ٤، ٤، ١٣).

وبالنسبة للحجج التي يوردها هبياس ضد القوانين الوضعية فإنه يبين تقليديتها

وتبدلاتها الدائمة ووقتيتها واعتمادها على حكم مشرعين قصيري الأجل. ولكونها قوانين انتجها الرأي، فلا يمكن اعتبارها حقيقية دائماً، كأنها ضرورة مطلقة، ويناقش هبياس «ولكن كيف نتصور أن القوانين شيء خير ومنا لخير أن نطيعها مادام الذين وضعوها يصلحوهنا ويغيّرونها ويبطلونها باستمرار؟» (مرجع سابق). وبمقاربة هبياس هذه مع القانون الطبيعي غير المكتوب، يرى الأخير أنه شامل قابل للتطبيق والاستمرار في كل مكان (مرجع سابق).

وقد برع في نظرية القانون الطبيعي أيضاً السفسطائي انتيفون (٤٠٠ ق.م تقريباً). يناقش مساواة الناس في الطبيعة فيبين أن الحاجات الطبيعية الضرورية للإغريق والبرابرة والارستقراطيين والعامة هي نفسها. وتنشأ اللامساواة في رأيه من القوانين الإنسانية وليس من الطبيعية.

وبمقابلة «قوانين المدينة» و«قوانين الطبيعة» يفضل الأخيرة. ومع أن العدالة في رأيه لاتكون في خرق المرء لقوانين وعادات الدولة، فإن كثيراً من مواد القانون التي اعتبرها عادلة هي غريبة عن طبيعة الإنسان. فحتى أوامر القانون هي قيود للإنسان، بينما أوامر الطبيعة موجهة لتحقيق حريته. وإلى جانب ذلك فإن خرق القوانين التي من صنع الإنسان من دون تحر لايسبب ضرراً لأحد، بينما قوانين الطبيعة لاتخرق بلا عقاب، لأن مواسم القوانين مفروضة صناعياً بينما قوانين الطبيعة لاتتعلق بمسألة قبولها أو عدم قبولها.

في كتاب «عن الوفاق» يقابل أنتيفون مشقات الوجود المنعزل للناس الأوائل مع مزايا الحياة المدنية في المجتمعات وينتقد الصراع الأناني بين الناس، ويدافع عن الوفاق والوحدة، وعلى الأخص فيما يتعلق بقوانين المدينة والشؤون العام. وفي هذا الصدد يؤكد أهمية الثقافة الخاصة التي يجب في رأيه أن تقوم على القانون الطبيعي وتهدف إلى قمع ميول المدنيين الأنانية.

وانطلاقاً من الطباق بين القوانين الطبيعية والقوانين الوضعية ومقارنتها بالطبيعة، لم ينتقد أنتيفون فقط قوانين ومؤسسات المدينة المعاصرة بل أيضاً سعى إلى مطابقتها مع المفهوم العقلاني لطبيعة الإنسان.

وكان تراسيما خوس الخلقيدوني واحداً من أعظم السفسطائيين أصالة وشهرة في الجيل الثاني. وقد اتسمت مقاربته القضايا السياسية بالواقعية والروح النقدية التي تدل على نفاذ صبره من النفاق الديني والأخلاقي كما بذل محاولات عنيدة لتقديم الحقيقة

العارية وفضح كل أنواع الوهم. وقد اشتهرت آراء تراسيماخوس لما فيها من ريبية وتشاؤمية. ولم يعرف السبب الحقيقي لموته، ولكن هناك معطيات للاعتقاد أنه أقدم على الانتحار.

السياسة في رأي تراسيما خوس هي ميدان المصالح الإنسانية ومدار اهتمام الآلهة. ويقول أن الآلهة لايرون مايجري بين الناس. ولو رأوا لما تخلوا أبداً عن أعظم المصالح الإنسانية، وبالتحديد العدالة، ومع ذلك نرى أن الإنسان نفسه لايستخدمها.

في رأي تراسيماخوس، ما يجري باسم العدالة ليس سوى اختلاف يقف إلى جانب مصالح الأقوى، إلى جانب أولئك الذين في السلطة في ذلك الظرف الخاص. ويؤكد أن كل الحكومات تسن القوانين لمصالحها الخاصة وتعلن أنها عادلة.

هذا القلب للقيم الأخلاقية في مفهوم تراسيماخوس يجرد السياسة (السلطة العامة، القوانين.... إلخ) من أي أساس أخلاقي ويكشف جوهرها الحقيقي - صراع القوى الاجتماعية المختلفة على السلطة. فالقوانين الوضعية المجردة من كل قيمة أخلاقية موضوعية تنقلب إلى تجسيد لمصالح الحكام.

وفي رأي تراسيماخوس أن مصالح الأقوى هي قاعدة السياسة العملية وهي أسُّ الحكومة. ويقول أنه في كل دولة يضع القوانين أولئك الذين يقبضون على مقاليد الحكم. فالديمقراطية تصدر القوانين الديمقراطية والطاغية يصدر القوانين الاستبدادية.. إلخ. وبتوطيد هذه القوانين تسميها السلطات عادلة لمن يخضع لها ولكنها تعاقب الخارجين باعتبارهم يخرقون العدالة. والخاضعون يطيعون القوانين لمصلحة الحاكم وتنازلاً عن امتيازاتهم الخاصة. وبالنسبة للحاكم فإن انتزاع السلطة والاحتفاظ بالخاضعين دائماً في وضع مأزوم أفضل لمصلحته بينما إظهار الشفقة وإفساح المجال للعطف شيء خطير. ويقول تراسيماخوس إن الظلم أقوى وأجدى من العدالة.

وعندما يرى محاولات سقراط الساذجة في تطبيق مقاييس أخلاقية على السياسة العملية يسخر منها ويقول له: هكذا أنت تنحرف كلياً في أفكارك عن العادل وغير العادل فلا تعرف حتى أن العدالة والعادل هما خير آخر في الواقع، مثلاً هما مصلحة الحاكم والقوي، فلا يكون خاضعاً ولا خادماً، والظلم عكس ذلك، فغير العادل هو سيد على العادي والعادل» (أفلاطون «الجمهورية» ١، ٣٤٣).

وكما يستدل من المقاطع السابقة لم يدافع تراسيماخوس ولم ينتقد شكلاً معيناً للحكومة (أي الارستقراطية في الحالة الأولى، التي كانت متهمة عنده، أو الديمقراطية

في الحالة الثانية) . كل الأشكال في رأيه تخدم بالتساوي مصالح الحكام. ومفهومه نظرياً يصل إلى حد التأكيد أن السلطة والقوانين في كل الدول المعاصرة تقوم على القوة التي ترتدي العبارات الجميلة.

ويتعمق تراسيماخوس في التاريخ كمفكر سياسي أبرز بشجاعة دور القَسْر في نشاط الدولة، وركز على الطبيعة السلطوية للقانون والسياسة عبر بوضوح عن فكرة أن الآراء الأخلاقية للمجتمع المعاصر (أي مجال الايديولوجيا المعاصرة) تقع تحت سيطرة أفكار أولئك الذين في السلطة.

وكذلك رفض بولس الاكراغاسي، تلميذ غورجياس، الأساس الأخلاقي للسياسة. وقد تركز اهتمامه بالمظهر العملي للعلاقات الاجتماعية، أي الواقع التجريبي للدولة المعاصرة. وآراء بولس في الدور الذي لعبته التجربة العملية في عملية المعرفة لقيت تقريظاً عالياً من أرسطو في كتابه «الميتافيزياء»: وتبدو التجربة مشابهة تقريباً للعلم والفن، لكن العلم والفن يأتيان إلى الناس من خلال التجربة إذ كما يقول بولس حقاً «التجربة تخلق الفن أما اللاتجربة فتخلق الحظ» (أرسطو «الميتافيزياء» ٩٨١).

مدح بولس الخطابة باعتبارها وسيلة هامة لتحقيق الهيمنة على الناس. فالخطيب في رأيه يمكنه أن يفعل مايحلو له مثل الطاغية إلى حد بعيد. وبما أنه لاتوجد عدالة في العلاقات بين الناس فإنه يرى أن على المرء أن يمارس اللاعدالة في تحقيق أهدافه فذلك افضل من أن يعاني هو من ظلم الآخرين. أو لو وصفنا المسألة بطريقة أخرى لقلنا من الأفضل أن يكون الطاغية من أن يكون ضحيته. وبمتابعة هذا الخط من التفكير يصل إلىتبرئة الطاغية وإطراء حريته ـ «القدرةعلى عمل مايبدو لك خيراً في الدولة من قتل وعقاب وكل ما يحلو لك» (أفلاطون «غورجياس٩) ٤٦٩).

ونجد الحاجة التي لاتحد إلى السلطة ومفهوم حق الأقوى عند كاليكليس، وهو فتى أثيني، وصفه أفلاطون في محاورة «غورجياس». ولدى غير أفلاطون لاتملك دليلاً على وجوده وقد اعتبرته بعض الشروحات شخصية أختلقها أفلاطون كمثل على الديماغوجي الخطير المعدوم الضمير الذي يتخذ الطاغية مثالاً أعلى له ويؤمن أن أسمى العدالة هو أن تنتصر القوة. وقد يكون قناعاً لعم أفلاطون الطموح كرتياس.

بمقارنة كاليكليس قانون الطبيعة بالقوانين والعادات الوضعية وهو مايكثر جداً في تصرف السفسطائيين نلاحظ أن كاليكليس أفلاطون يؤمن أن «صانعي القوانين هم الأغلبية التي تكون ضعيفة، فهم يضعون القوانين ويوزعون المدائح والانتقادات من

وجهة نظرهم ومصالحهم الخاصة» (أفلاطون «غورجياس» ٢٨٣). ففي رأيه أن الأغلبية تسر جداً بالمساواة لأنها تعرف ضعفها «لذلك قيل أن محاولة الحصول على الأكثر هو عار وإجحاف ويسمي ظلماً، بينما الطبيعة نفسها تبين بصدق أن الأفضل يجب أن يملك أكثر من الأسوأ، والأقوى يجب أن يملك أكثر من الأضعف» (مرجع سابق).

وفي رأي كاليكليس أن قانون الحق الطبيعي يفرض أنه في كل مكان بين الحيوانات والبشر والمدن والعروق يجب أن يكون الحاكم أعلى ويملك أكثر من الأدنى. وانطلاقاً من هذا القانون يهاجم كالكليس القانون والمؤسسات الديمقراطية القائمة على مبدأ المساواة. وفي تفسيره الارستقراطي لقانون الطبيعة يحوله إلى حق الأفضل (الأقوى، الأعقل) في ألا تكون هناك مساواة.

وكذلك الآراء السياسية لكرتياس (٤٥٠ ـ ٤٠٥ ق.م) أحد القادة في المستبدين الثلاثين (٤٠٤ ـ ٤٠٣ ق.م) تندرج تحت عنوان التنوير السفسطائي، مع أنه لم يعلّم الحكمة لقاء مال بطريقة السفسطائيين النظاميين. وإذ جرفه الطموح والعطش إلى السلطة فقد صار عضواً حميماً في حلقة سقراط ليتعلم شيئاً من مهارة أستاذه في النقاش، ثم تركها عندما ظن أنه حصل على مايكفيه وانخرط في معمعان السياسة. وتروى بعض المصادر أنه قضى حياته في حرب مناهضة للديمقراطية وقد أحرز شهرة كأعظم عضو ظالم ومتعطش للدم في عصبة الطغاة الحاكمة.

يشرح كرتياس في مسرحية «سيزيف» نظريته في الدين كأداة بيد الحاكم الذكي صممت للاحتفاظ بولاء الخاضعين له.

يتحدث كرتياس بلسان سيزيف، بطل المسرحية الرئيسي، فيقدم القصة التالية: مر زمن كانت فيه حياة الإنسان فوضى أشبه بحياة الوحوش. ثم وضع الناس القوانين، لكن هذه القوانين لاتستطيع سوى أن تمنع أفعال العنف الصريحة، بينما استمر الناس يمارسون العنف سراً. لكن مشرعاً داهية ابتكر طريقة فاخترع الآلهة وجعلهم خالدين يرون ويسمعون كل شيء حتى أن لا أحد يستطيع أن يقترف الخطيئة سراً ثم يمر بلا عقاب.

لذلك وصف كرتياس الدين بأنه خداع مقصود صمم لتدعيم القانون بالخوف من العقوبة.

يقول سكتوس امبريكوس «يبدو أن كرتياس، أحد الطغاة في أثينا، ينتمي إلى جماعة الملحدين عندما يقول أن المشرع القديم اخترع الله كمشرف على أعمال الناس

الصحيحة والخاطئة لضمان أن أحداً لايؤذي جيرانه خوفاً من أن تطاله أيدي الآلهة تنتقم منه» (سكتوس امبريكوس «ضد المناطقة» ٩، ١٠، ١، ٥٤).

يتابع كرتياس خط المذهب الارادي Voluntarism السياسي والمذهب الريبي الديني ـ الأخلاقي اللذين يميزان آراء عدد من السفسطائيين، فيعلن أنه ليست القوانين وحدها فقط، بل أيضاً الدين والأفكار الأخلاقية القائمة عليه هي اختراع إنساني ـ تعليم مفيد «مختبىء تحت خطاب مغلوط» (مرجع سابق).

أوضحت هذه النظريات المقوضة للقوانين الأخلاقية والدينية، الطريق إلى انعدام الضمير السياسي وصولاً إلى روح المغامرة. والحقيقة أن كرتياس عندما حانت الفرصة وانتخب مع الثلاثين لوضع دستور لأثينا بعد استسلامها عام ٤٠٤ انتقل من الفلسفة إلى الصراع العملي على السلطة، فقام بأعمال فظيعة إجرامية حتى ضد المتخلفين من أنصاره عن الاشتراك في المذبحة التي أوقعها في خصومه. ويقدم زنوفون الدليل أن «كرتياس كان الأشد جشعاً وظلماً من جميع الطغاة الثلاثين» (زينوفون «الأفكار الكبرى لسقراط» ١٨).

أما السفسطائي ليكوفرون فيقول أرسطو أنه اعتبر الدولة نتاج انفاق الناس على حلف ورأى أن القانون ميثاق يضمن كل واحد العدالة للآخر «فلا سلطة حقيقية له حتى يجعل المواطنين صالحين وعادلين» (أرسطو «السياسة» ٥، ١٠).

ورأى ليكوفرون «الحقوق الشخصية» أنها حقوق طبيعية غير قابلة للتحويل، ورأى القانون وسيلة ضمان لايمكن خرقها. وقامت نظريته عن العقد الاجتماعي المتعلق بأصل الدولة والقانون على فكرة المساواة الطبيعية للناس وحقوقهم الفردية. وبرفضه تفاوت الناس طبيعياً سخر من الولادة النبيلة باعتبارها شيئاً فارغاً.

وكان أكليداماس الإبي، وهو سفسطائي آخر من جيل أصغر «بداية القرن الرابع» قبل ليكوفرون، تلميذاً لغورجياس. وهو مدين بمكانته في تاريخ التعاليم السياسية لنظريته التي تقول إن الناس متساوون بما في ذلك العبيد وينسب إليه التقرير المشهور: «خلق الله الناس أحراراً، ولم تجعل الطبيعة إنساناً عبداً».

* * *

إن النزعة الإنسانية للسفسطائيين الإغريق التي حدثت كنتاج طبيعي للثورة الثقافية في القرن الخامس ق.م غيرت الاهتمام من الطبيعة الخارجية إلى عالم الإنسان الذي وجد تعبيره في عدد من النظريات المختلفة جداً. واستلهاماً للفكرة الكبيرة عن استقلالية

الإنسان التي اختصرها بروتاغوراس في تقريره أن الإنسان مقياس كل الأشياء، حاولوا أن يفسروا عقلياً وإنسانياً أصل ووظيفة الأفكار والمؤسسات الدينية والأخلاقية والسياسية والحقوقية القائمة. لقد كان السفسطائيون أول منظرين دنيويين للدولة والقانون والسياسة وكان لهم تأثير عظيم على كل المذاهب السياسية والحقوقية اللاحقة (وليس القديمة فقط). وآراؤهم النظرية، وعلى الأخص في العلاقة بين الطبيعة والقانون، الحق والقوة، والعدالة والقانون، الأخلاق والسياسة، استخدمت استخداماً واسعاً بتعديلات مختلفة قام بها المفكرون السياسيون في العهد الكلاسي والعصور الوسطى وفي زمننا.

لقد أثرت المفاهيم السياسية ـ الحقوقية للسفسطائيين الإغريق تأثيراً واسعاً في شتى النظريات الوضعية ـ القضائية، أو نظريات الحق الطبيعي، وهي المهاد الأكبر للمذاهب المعاصرة التي ترجع جوهر القانون إلى القوة، وتدافع عن الحقوق الفردية غير القابلة للتحويل... إلخ.

٣ ـ سقراط

سقراط (٤٦٩ ـ ٣٩٩ ق.م). أحد أعظم الشخصيات البارزة الذين حققوا شهرة بعيدة في التاريخ الفكري للبشرية. فلأكثر من ألفين وخمسمئة سنة دائماً هناك طوق من المجد حول ا سمه وهالة من الألغاز تحيط بشخصيته. كتب ماركس الفتى واصفاً سقراط بـ«صانع الفلسفة اليونانية» و«الرجل الحكيم» في أطروحته «الفرق بين فلسفة الطبيعة عند ديمقريط وابيقور»: «إنه لذلك فرد أساسي مثل الفلاسفة الأوائل، ولكن بعد الطريقة الذاتية، لم يضع في نفسه صورة من صور الآلهة، بل صورة إنسانية، ليست غامضة وإنما واضحة مشرقة، ليست صورة عراف، بل صورة إنسان اجتماعي».

ولد سقراط في أسرة مثّال أو نحات حجارة أثيني هو سوفرونيكوس وقابلة اسمها فيناريت، وهذه الأخيرة هي التي قدمت له العذر لأن يسمي طريقته في التعليل الديكالكتيكي «التساؤلية» أو القابلة الفكرية التي تساعد الناس الذين يحاوزونه على توليد أفكارهم إن كانت موجودة لديهم. ويقول أرسطو أن اهتمام سقراط بالقضايا الإنسانية ظهر عندما رأى الشعار الشهير «اعرف نفسك» في معبد أبولو في دلفي. وكان تأثيره في سقراط عظيماً حتى أنه تخلى عن العلم الطبيعي وأخذ بالفلسفة الأخلاقية وقد اعتبر هذا الحادث فيما بعد منعطفاً في حياته. بل وصل الأمر بسقراط أنه رأى كل أبحاثه اللاحقة في طبيعة الإنسان خدمة لأبولو، حيث سمته نبوءة دلفية ـ كما تذكر ليجندة واسعة الانتشار ـ أحكم الناس....

من مصدر ضعيف عن حياته الخارجية تعرف أنه شارك كهوبليت (الجندي الأثيني المدجج بالسلاح في فرقة المشاة) في ثلاث معارك كبيرة ـ بوتيديا (٤٣٢ ق.م) وديلوم (٤٢٤ ق.م) وأمفيبوليس (٤٢٢ ق.م). في هذه الحملات العسكرية الثلاث (عشية وأثناء الحرب البلبونيزية) تميز بشجاعته وجلده.

في شهادة لسقراط نفسه يقول أن ملاكه الحارس أو صوته الداخلي منعه من المشاركة في السياسة. وذلك لايعني أنه كان غير مبال بشؤون المدينة أو بواجباته كمواطن. أنفق كل حياته في مناقشة القضايا االفلسفية والأخلاقية والسياسية. ومع أن سقراط لم يشارك في نقاشات الجمعية الشعبية لانشغاله في الأحاديث الفردية، فقد

كان تأثيره في الشؤون العامة بارزاً نظراً لرده على كل منعطف في الحياة السياسية المعاصرة، فأبدى اهتماماً كبيراً بعيوب الديمقراطية الأثينية، واقترح طرائق لاصلاح هذه العيوب وأظهر اهتماماً حماسياً في كل القضايا النظرية الكبرى للدولة والسياسة والقانون والعدالة في الواجبات العامة للمواطنين. وعندما وقعت عليه القرعة مرة (في عام ٤٠٦ ق.م) لمحاكمة الضباط الاثينيين في المجلس (بولي) رفض، في وجه الصخب الشعبي، أن ينصاع للتهديدات وأن يدعم القرار غير الشرعي لأعضائه في محاكمة المتهمين ككتلة واحدة بدلاً من اعتبار قضاياهم منفصلة.

أعدم الضباط أخيراً بعد إدانتهم برفع الأيدي في الجمعية خلافاً للقانون. لقد أثبت سقراط أنه العضو الوحيد في المجلس الذي دافع حقوقياً عن الشرعية حتى النهاية وظل وفياً لمبادئه. ومما هو جدير بالذكر أن الأثينيين بعد إعدام الضباط مباشرة ندموا لما اقترفوه وطالبوا بمحاسبة مطلقي التهم المتحمسين لخداعهم الشعب.

كما أظهر سقراط شجاعة كبيرة أثناء حكم الطغاة الثلاثين برئاسة كرتياس. فقد حظر الحكام دروسه وأمروه أن يشارك في اعتقال المواطنين غير المرغوب فيهم بغية توريطه معهم في جرائمهم (عملياً راح الأليغارشيون يلاحقون من يريدون الاستيلاء على أملاكه). رفض سقراط صراحة أن يطيع أوامر الحكام الجدد، ولم ينجه من انتقامهم إلا عودة الديمقراطية .

اشتهر عن سقراط أنه كان معارضاً حازماً للممارسة التي أدخلها السفسطائيون في تلقي الأجور. لقد اعتقد أنهم بعملهم هذا حرموا أنفسهم من حرية التحادث مع أولئك الذين يحبون، بل سمى فنهم هذا دعارة على أساس أن بيع الفكر ليس أفضل من بيع الجسد. كان دائماً يعطي دروسه مجاناً، مع أن ظروف عائلته كانت حرجة للغاية، إن لم تكن في تخوم الفقر (كان لديه أطفال قاصرون من زوجته زانتيبا). مرة أراد السفسطائي أنتيفون أن يغيظه فقال له بإزدراء أنه لايوجد عبد قادر أن يتحمل هذا البؤس الذي هوى إليه.

في عام ٣٩٩ ق.م أحضره قادة الديمقراطية الذين عادوا من جديد إلى السلطة ليحاكموه بتهمة عدم التقوى وإفساد الشبان. وقد جاء في التهمة «سقراط مذنب لرفضه الإعتراف بالآلهة التي تعترف بها الدولة ولإدخاله آلهة أخرى جديدة، كما أنه مذنب لأنه أفسد الشبان. والعقوبة المطلوبة هي الموت» (ديوجين لايرتوس ٢، ٤٠).

أصدرت المحكمة الأثينية المؤلفة من ٥٠١ عليه عقوبة الموت بأغلبية ٨٠ صوتاً.

إن سقراط الذي ظل مطيعاً لقوانين المدينة ومستنكراً لمبدأ «الظلم بالظلم» رفض قبول خطة أصدقائه لتهريبه خارج المدينة في الوقت المحدد لشرب كأس السم (الشوكران).

لم يضع سقراط أبداً أفكاره على شكل كتابة، بل شرحها في أحاديثه مع أصدقائه وخصومه. وقام يصف هذه الأحاديث وصفاً تفصيلياً كل من أفلاطون وزينوفون وأرسطو وتشتمل على جوهر فلسفته الأخلاقية وتقدم مفتاحاً لنظريته في الدولة والقانون والسياسة.

وإذ رفض النسبية الأخلاقية والابستمولوجية والنزعة الذاتية للسفسطائيين مع تمجيدهم للقوة الساحقة التي لاتقاوم، أكد الصحة الموضوعية للمقاييس الأخلاقية والقوانين والمبادىء السياسية وسعى إلى تقديم شرح عقلي لها بلغة منطقية.

الأخلاق في رأي سقراط سياسة والسياسة أخلاق. وأرقى الفضائل هو فن السياسة أو الفن الذي يشتمل على إدارة الدولة ويجعل الناس سياسيين صالحين، وعلى الدوائر الشعبية وإدارة المنزل... إلخ أي خلق المواطنين المفيدين.

هذه الفضيلة العليا أو «الفن الملكي» كما يسميه سقراط، يؤمن النجاح في كل شؤون العامة والشؤون الفردية، كما يتضمن مهارة في الإدارة ويقوم على المعرفة. وترتبط مهارة رب المنزل الصالح بمهارة الموظف العام، فالسابق يستطيع بسهولة تحويل واجباته إلى الأخير: «الفرق الوحيد بين إدارة الأسرة وإدارة الدولة هو أن العدد أكبر أو أقل فقط، فمن كل الجوانب هناك تطابق بينهما» (زينوفون «الأفكار الكبرى لسقراط» ١٠٨).

ويعلل سقراط أن أثينا تتألف من أكثر من عشرة آلاف منزل، فالمرء لايستطيع أن يديرها إن لم يعرف كيف يبني البيت الواحد. ومن جهة أخرى، لو عرف المرء إتقان المهارة الضرورية وعرف كيف يدير الشعب، فسوف يثبت نجاحه في كل مايفعل - يدير بيتاً، يأمر جيشاً، يحكم دولة. ويؤكد الروابط والوحدة الوثيقة للفنون المختلفة ولكنه لايهمل نوعيتها. فهو يعي تماماً أن المهارات والمعرفة التي يحتاجها مثلاً مدير منزل أو جنرال أو ربان أو سياسي مختلفة عن حيث الأساس، فالهجوم الأكبر لحجته هو ضد خلط فضيلة كهذه بالمهارات التقنية والحرفة الجيدة عند النجار والإسكافي والطبيب وعازف المزمار.. إلخ التي هي أصلاً خارج اهتمام الأخلاق.

ويعتقد سقراط أن الفضيلة السياسية، مثل الفضيلة بشكل عام، هي معرفة. وقال إن

العدالة وأي فضيلة أخرى ليست أكثر من علم، لأن كل أفعال العدالة، والفضائل الأخرى صالحة ومشرقة، وكل من يعرف جمال هذه الأفعال لايجد ما هو أجمل منها (زينوفون «الأفكار الكبرى لسقراط» ١٣٨).

هذا المبدأ الأساسي لسقراط في الأخلاق يمسك بنظريته السياسية ويقرر مقاربته قضايا الدولة والقانون والسياسة. ولا يميز سقراط في فلسفته الأخلاقية بين الأخلاق والسياسة. ولا أفلاطون ميّز. كَسْر الحدود بين هذه المجالات، وهذا ما لانجده حتى عند أرسطو، يمكن اتخاذه كأساس العلاقات الاجتماعية السياسية الأكثر نضجاً والمفاهيم النظرية الجديدة التي تعكسها.

فالأخلاق السياسية عند سقراط تجمع نتائج التطور السابق للفكر اليوناني السياسي وتؤخذ كنقطة انطلاق لارتقائه إلى أعلى القمم في فلسفة أفلاطون السياسية وفي العلم السياسي عند أرسطو.

عند أفلاطون وأسلافه تأتي القيمة الأخلاقية للمدينة مع قوانينها ومؤسساتها وفضيلتها السياسية ككل، من منشئها الإلهي، من الآلهة الميثولوجيين لأنهم يعتبرون الأساس الأكبر للأخلاق. ومع ذلك، يخضع في تفسيراته العقلية الأساس الميثولوجي للمدينة والطبيعة المقدسة للفضيلة، لتحول جذري. فالمفاهيم السياسية التقليدية التي ترجع بتاريخها إلى أيام هومر وهسيود (حكم القانون) وبروتاغوراس وبعض السفسطائيين (حكم الأفضل كما يمليه العقل وضرورة تعليم الفضيلة السياسية) أعاد سقراط صياغتها حسب فلسفته العقلية الخاصة. ونظراً لإيمان سقراط بقوة العقل واعتقاده أن الأكوان لا تفتح إلا للعقل، فقد ركز اهتمامه بالأفكار العامة ووجه مناقشة القضايا الأخلاقية والسياسية والحقوقية نحو صياغتها في تعريفات شاملة. وقد جرى الاعتراف به مؤسساً للأخلاق النظرية التي مهدت الطريق لمفاهيم الأخلاق وأرسطو المنطقية والسياسية.

فالمبدأ الفلسفي لموضوعية فضائل المدينة وطريقة المدينة في الحياة والأساس الأخلاقي للسياسة والقوانين التي شرحها سقراط كانت موجهة ضد كل من الأفكار الميثولوجية التقليدية والنزعة الذاتية التي سارت جنباً إلى جنب مع تقريظات القوة الغاشمة النهلستي من القوانين الأخلاقية. يتمسك سقراط بمبدأ الشرعية فيهاجم الممارسات السياسية المعاصرة للحكومات الديمقراطية والأوليغارشية والاستبدادية والارستقراطية من موقع المثال الأعلى المجرد للعدالة كما أخذ مما أملاه العقل. وفي رأيه

أن الصلة الوثيقة وحتى الوحدة الداخلية للمدينة وقوانينها نشأت من أصل المشترك الإلهي. فالتنظيم الأخلاقي لحياة المدينة مستحيل من دون قوانين، تماماً مثلما أن القانون والنظام يستحيل وجودهما من دون مدينة فالقوانين في رأي سقراط هي أساس المدينة.

ميز كل من سقراط والسفسطائيين بين ماعرف فيما بعد بالقانون (الحق) الطبيعي والقوانين الوضعية، أي إصدار سلطات المدينة للقوانين وتوجيهاتها وأحكامها. ومع ذلك لم يحول سقراط الفرق بينهما إلى طباق، كما هو الحال لدى بعض السفسطائيين. فكل من القانون الإلهي غير المكتوب والقوانين الإنسانية المكتوبة متجذرة في رأي سقراط في عدالة واحدة، ليست فقط قاعدة للشرعية، بل متحدة في الحقيقة معها: يقول سقراط: «لابد أن أعتقد أنه قدمت تعريفاً هكذا، فانظر إذا كانت هذه الوصيّة ترضيك: أنا أقول إذن أن العدالة ليست سوى طاعة القوانين» (زينوفون «الأفكار الكبرى لسقراط» ١٧١).

يستخدم هذا التقرير البليغ كخلاصة لكل الأخلاق السياسية السقراطية، تماماً مثلاً كالأطروحة الهيغلية «كل ما واقعي عقلي وكل ماهو عقلي واقعي» التي تمثل لب فلسفة الهيغلية. ومن الأهمية بمكان أن كلتا الأطروحتين اشتهرتا ليس فقط لشبههما الخارجي والشكلي، بل أيضاً لقرابتهما الداخلية العميقة، باعتبارهما تؤكدان الجوهر العقلي والأخلاقي للظواهر السياسية ـ الحقوقية.

إن تغير القوانين الإنسانية كما يؤكد على ذلك السفسطائيون لايعتبر عند سقراط مظهراً لعدم عدالتهما، تماماً كالطبيعة المؤقتة للحرب التي لاتقلل من الجرأة باسم الوطن الأصلي.

يتخذ سقراط موقفاً ثابتاً من نظام المدينة الذي يضمن عدالة القوانين الموضوعة. وبدعوته إلى الولاء لقوانين المدينة، يربطها بوفاق المواطنين الذين من دونه، كما يرى، لاتستطيع الدولة البقاء ولايمكن الإطاحة بها ولا تحقيق الازدهار المنزلي. ولاشك أن سقراط يعني بالوفاق تحالف المواطنين وطاعتهم للقوانين، وليس تطابق آرائهم ونظراتهم وأذواقهم. وينسب زينوفون لسقراط التقرير التالي: «الجمهورية التي تطيع القوانين سعيدة في السلم منيعة في الحرب. وعلاوة على ذلك أنت تعرف أن الوفاق سعادة كبرى في الدولة. إنه مطلوب يومياً للناس، فهوعادة راسخة في كل اليونان لجعل المواطنين يقسمون أن يعيشوا في تفاهم، الواحد مع الآخر، وكل واحد منهم لجعل
المواطنين يقسمون أن يعيشوا في تفاهم، الواحد مع الآخر، وكل واحد منهم يقسم

اليمين أن يفعل هذا. والآن لا أعتقد أن هذه الوحدة مناسبة لهم فقط ليختاروا الفرقة ذاتها من الكوميديين أو الموسيقيين، ولا ليجمعوا على استحسان شعراء بعينهم، أو ليتخذوا جميعاً التسليات ذاتها، وإنما ليجمعوا على طاعة القوانين» (زينوفون «الأفكار الكبرى لسقراط» ١٥).

إن تمجيد وطادة القانون لايعني أن سقراط اعتبر كل أمر أو قرار لسلطات المدينة قانوناً يجب أن يفرض احترامه وطاعته العامة. إن فرضيته عن تماهي القانونية والعدالة، وكذلك التقدير العالي للاستحقاقية والحياة المدنية المنظمة تنظيماً جيداً قائمان على احترام العقل الموجود في المثل العليا وليس احترام الحالة الواقعية للشؤون، ولذلك وجهت إليه التهمة الفظيعة في نقد السياسة العملية المعاصرة ودوائر الدولة (ومن الدلالة الهامة بمكان في هذا السياق تشبيه سقراط لنفسه بالذبابة التي أرسلها الله لتقريع الناس وحث ضميرهم).

في مجال العلاقات السياسية والحقوقية فإن التباهي الذي جعله سقراط بين الفضيلة والمعرفة التي هي المبدأ الرئيسي لفلسفته الأخلاقية يجد تعبيره في القول المأثور «الحكام هم الذين يعرفون كيف يحكمون». فهذا المثل السائر هو النتيجة الطبيعية للمبدأ السقراطي عن الدولة باعتبارها تجسيداً للعقل والعدالة، الذي يتميز بلهجة ساخطة وموجه إلى كل أنواع الحكومات: فالملوك والحكام ليسوا أولئك الذين يمسكون الصولجان، ولا أولئك الذين يكسبون سلطتهم بالقوة أو الخديعة، وإنما أولئك الذين يعرفون كيف يحكمون (زينوفون «الأفكار الكبرى لسقراط» ١٠).

لقد دافع سقراط فعلاً عما عرف فيما بعد نظرية الملك ـ الفيلسوف ـ نتيجة النزعة الارستقراطية الفكرية التي عمت فلسفته الأخلاقية. ومن المؤشرات الكبيرة أن سقراط كان ناقداً بالتساوي للديمقراطية والأوليغارشية والاستبدادية والارستقراطية الوراثية والملكية التقليدية، وأن مثله الأعلى السياسي لم يره قائماً في أي حكومة من هذه الحكومات.

في الجانب النظري شكل المثال الأعلى السقراطي محاولة لتقديم عرض واقعي لجوهر الدولة، بينما في الجانب العملي رمى إلى التأكيد على مبدأ المنافسة في إدارة شؤون المدينة.

في تصنيف سقراط لأشكال الحكومة المختلفة سعى إلى تحديد مبادئها النوعية والأساسية. لقد اعتقد أن «حكم الناس برضاهم وطبقاً لقوانين الدولة هو الملكية، بينما

حكمهم باخضاع من دون إرادتهم، وليس طبقاً للقانون بل لرغبة الحاكم هو الاستبدادية. والدستور الذي يجب اختيار الحكام من بين أولئك الذين حققوا متطلبات القوانين يسميه الارستقراطية، وحين يكون وصف الوظيفة قائماً على الملكية الخاصة يسميها البلوتوقراطية، وعندما ينتخب الشعب برمته يسميها الديمقراطية (زينوفون «الأفكار الكبرى لسقراط» ١٢).

إن أفكار سقراط وعلى الأخص تشديده على القانون كقاعدة لتصنيف أشكال الحكومة، ومقارنته بين الملكية والاستبدادية والأفكار الأخرى مارست تأثيراً كبيراً على النظريات السياسية اللاحقة لقدامى المفكرين، وفي مقدمتهم أفلاطون وأرسطو وبولبيوس، ومن خلالهم في مختلف المذاهب السياسة الحقوقية للعصور الوسطى والأزمنة الحديثة.

ودفاع سقراط عن حكومة الحكيم، أي حكومة «أولئك الذين يعرفون كيف يحكمون» لاشيء يربطه بالدفاع المقنّع عن بعض الأنظمة السياسية المعاصرة. فمبادئه النظرية لم تكن متوافقة مع السياسات العملية لعصره. يقول: «ذاك الذي سوف يحارب من أجل الحق، إن عاش فترة ولو قصيرة، يجب أن تكون لديه محطة خاصة وليس عامة» (أفلاطون «الدفاع» ٣٢). كان الحكم الوحيد المقبول عند سقراط هو حكم القانون المؤسس على قبول المواطنين. ولابد أن نلاحظ في هذا السياقأن رأي بعض الدارسين الذين يصنفون سقراط مع الرجعيين أو يعتبرونه مدافعاً عن نظام الدولة الرجعية، يبدو لنا غير معقول أبداً. فقد نحّى سقراط نفسه عامداً متعمداً عن الصراع السياسي، فراح هو وقوانينه الأخلاقية يتصارع بالتناوب مع الديمقراطية حيناً ومع الدكتاتورية والاستبدادية حيناً آخر. طبعاً هذا لايعني أنه ليس له تعاطف سياسي أو معاداة. فحسبما جاء في زينوفون وأفلاطون أطرى سقراط القوانين الارستقراطية في أسبارطة وكريت والقوانين الأوليغارشية المعتدلة في طيبة وميغارا.

عموماً تعاطف سقراط مع حكم الحكماء أكثر مما تعاطف مع حكم الارستقراطية الوراثي القديم أو حكم محدثي النعمة. كان يعارض بعنف الحكم الاستبدادي باعتباره حكم القوة التعسفي اللاقانوني. وقد أشار سقراط مؤكداً على السمة المؤقتة للحكومة الاستبدادية، إن الطاغية الذي يضطهد كرام المواطنين وعقلاءهم يعاقب نفسه وفي مدة قصيرة (زينوفون «الأفكار الكبرى لسقراط» ١٢). كما لم يركبه الوهم في الديمقراطية فعبر عن امتعاضه من طرق الحكومة فيها وإن كان امتعاضه رقيقاً.

العيب الرئيسي للديمقراطية في نظر سقراط هو عدم كفاءة موظفيه الذين عينوا عن طريق القرعة، وكان لايقدر كثيراً الحكمة السياسية للجمعية الشعبية التي لعبت دوراً حاسماً في الداخل وفي السياسة الخارجية للديمقراطية الأثينية، ويسخر من القوة الجبارة للشعب التي لاتستطيع أن تجعل الحمقى جنرالات، فيقترح هازئاً أن تصوت الجمعية للحمير بدلاً من الخيول التي لايحتاجها الأثينيون في هذه الأيام.

لابد أن نلاحظ أن سقراط في كل هذه الهجومات على الديمقراطية لم يقترح أبداً أن يحل محللها شكل آخر للحكومة، وإنما يجب تلافي نقصها وعجزها. لقد كان وطنياً عظيماً لأثينا، ونقده المرير لعيوب الحكومة الديمقراطية سار يداً بيد مع ولائه الكامل لمدينته الأم. وبتمجيده السمات الأخلاقية العالية للاثينيين بالمقارنة مع بقية اليونان، لاحظ بكبرياء أنه لا أحد يستطيع أن يباري أبناء بلده بجرأة أجدادهم وعدد المآثر المجيدة التي قاموا بها (زينوفون «الأفكار الكبرى لسقراط» المجلد الثالث). ومع ذلك إن هذا التفوق في الشجاعة على بقية اليونان فقد نهائياً في الحرب البلبونيزية بين أثينا واسبارطة. فالاندحارات العسكرية لأثينا رافقها انحلال داخلي وانقلاب ديمقراطية جلبت أثناء حكمها القصير الأنظمة الاوليغارشية، بل الاستبدادية. وحتى تقمع الديمقراطية المعارضة المتنامية، لجأت بدورها إلى الاجراءات المتطرفة وهذا ماجعل التوترات الداخلية تتفاقم وكذلك الصراع على السلطة.

وفي معارضة سقراط لأعداء الديمقراطية الأثينية الذين القوا اللوم في كل الصعوبات الخارجية والداخلية على النظام الديمقراطي للحكومة، فعزا سقراط ذلك إلى فساد أخلاق مواطنيه وإلى غرورهم الذي أدى إلى الانحلال والتخلي عن الواجب وتمردهم في القضايا العسكرية والمدنية. وفي رأيه أن الاثينيين بميلهم إلى التسامح الذاتي مثل كل الشعوب تخلوا عن يقظتهم وسمحوا بالانفلات على حساب مصالحهم الكبرى. وكان هذا شؤماً لهم ففقدوا تفوقهم على المنافسين الحربيين. وقد لاحظ بمرارة أن الاثينيين يفعلون خيراً لو حاولوا على الأقل تقليد أولئك الذين اعتبروا أوائل، وعملوا حسب طريقتهم. (زينوفون «الأفكار الكبرى لسقراط» ١٣).

إشارة سقراط إلى «الأوائل») لم تكن تعني الانتقاص من مواطنيه أو حقهم على إعادة بناء الدولة الأثينية على غرار النمط الاسبارطي، بل بالأحرى تعني حضهم على استعادة عظمة مدينتهم مهما كلف الثمن، حتى بتقليدهم عدوهم الأكثر نجاحاً منهم.

إن حث سقراط الاثينيين على أن ينظروا عن كثب إلى منجزات عدوهم لم يكن

أكثر من نصيحة عاقلة حكيمة وإن لم تكن طبعاً ملائمة لذوق مواطنيه الطموحين. لم يكن هدف سقراط تحسين إدارة الشؤون العامة في أثينا ولم تكن له علاقة بخرق الولاء لمدينته الأم وهي التهمة التي ألصقت به. ومن الواضح أن سقراط لم يعتبر خطايا مواطنيه وخرقهم للقوانين الأخلاقية مرضاً لابرء منه. فعندما لام بركليس الصغير سقراط على الشقاق الداخلي في مدينته، وروح المخاصمة عند الاثينيين وكراهيتهم المتبادلة وسعيهم لتحقيق الربح من الدولة والواحد من الآخر، دعا سقراط تلاميذه الشبان ولفت انتباههم إلى مزايا النظام السياسي الأثيني الذي يعلق عليه الآمال في استعادة عظمة أثينا.

استنكر سقراط الجشع إلى المكاسب وحب المال الذي استحوذ على الاثينيين فأفقدهم ضميرهم، وازدراءهم بالعقل والفضيلة عجز الدوائر الديمقراطية وممارسة تعين حكام المدينة بالقرعة لاعتقادهم أن رأي المرء صالح مثل رأي الآخر، وفي الوقت نفسه لم يطرح مسألة المبادىء الأساسية للنظام السياسي الأثيني الذي تطور عبر اتجاهات ديمقراطية منذ اصلاحات سولون. ففكرة ولاء المواطن المطلق لمدينته وقوانينها تتخلل كل فلسفة سقراط الأخلاقية، وهي نواة مذهبه السياسي - الأخلاقي. وفي رأي سقراط أن على كل مواطن دخل طوعاً في ميثاق اجتماعي وصار عضواً في دولة أن يلتزم أخلاقياً بطاعة قوانينها وعاداتها (أفلاطون «افريطون» ٥١). هذا المفهوم يجعل سقراط واحداً من أوائل أنصار نظرية العقد الاجتماعي في تاريخ الفكر السياسي الأوروبي. وفي النسخة السقراطية لهذه النظرية المتسمة بنظرة أبوية خاصة، لايتساوى المواطن والمدينة في الحقوق، تماماً كما أن الطفل والعبد لا يتساويان بالنسبة للأب والسيد. وعلاوة على ذلك فإن القوانين أسمى وأقدس من الأم أو الأب. وفي وصف سقراط لحديث خيالي مع القوانين الأثينية يقتبس منها ماتقوله «نحن نقدم لكل أثيني بموجب الحرية الممنوحة له، أنه إذا كان لايرغب بنا عندما يصبح راشداً ويرى طرائق المدينة ويتعرف علينا، يمكنه أن يذهب حيث يشاء وأن يحمل بضاعته معه. ولاتوجد قوانين تمنعه أو تتدخل في شؤونه» (أفلاطون «اقريطون» ٥١).

أي فرد في رأي سقراط يرغب في الهجرة إلى مستعمرة أو إلى أي مدينة أخرى يمكنه الذهاب حيث يرغب محتفظاً بملكيته. لكن ذاك الذي خبر الطريقة التي بها تفرض القوانين العدالة وتدير الدولة، ومازال، يدخل في عقد ضمني أنه سوف يعمل كما تفرض القوانين عليه.

بمعنى آخر يوافق الاثيني على المواطنية طوعياً وأمامه ثلاثة خيارات: إما أن يطيع

القوانين، أو يريد تغييرها بالإقناع والطرق السلمية الأخرى بغية منع الظلامة والخطأ، وإلا فليهاجر. فإن نفض المواطن يده من الدولة بقي عليه حق الولاء. «وعندما تعاقبنا الدولة بالسجن وبالجلد، علينا أن نتحمل العقوبة بصمت، فإن قادتنا إلى الجراح أو الموت في المعركة فلابد من اتباعها لأنها على حق، فلايحق لأحد أن يتخاذل أو يتراجع أو يترك صفوفه، ولكن سواء في المعركة أو في قاعة المحكمة أو في أي مكان آخر، عليه أن يعمل ماتأمره به مدينته وبلاده، وإلا عليه أن يغير رأيه مما هو قائم: فإن كان لايعصى أباه وأمه، فما أحراه ألا يعصى بلاده». (أفلاطون «اقريطون» ٥١).

تجلت هذه الطاعة للقانون طيلة حياة سقراط وانتهت بنهاية مجيدة بموته الدراماتيكي النابع من الموقف اليوناني التقليدي تجاه القانون باعتباره أساس تنظيم حياة المدينة وعدالتها. فاحترام اليونان للقانون هي السمة الرئيسية التي تميزهم من غير اليونان، أي من البرابرة. وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى رأي أحد حكماء الهند، السفسطائي العريان دنداميس، قاله في زملائه الإغريق أثناء حملة الاسكندر الكبير الآسيوية. فكما يقول بلوتارك (تلقى دنداميس الاسكندر بكل لطف فأسمعه مناقشات سقراط وفيثاغوراس وديوجين، فقال له بأنه يحسبهم ذوي كفاءات عظيمة، ولا يخطئون في شيء وعلى الأخص في احترامهم الكبير لقوانين وعادات بلادهم...» (بلوتارك «الاسكندر» ٦٥). فعلا في أيام سقراط كانت وظيفة المدينة وسلطة القوانين مطروحة للمناقشة وخاضعة للنقد، والنقد المرير خصوصاً من جانب السسطائيين، المعلمين الجوالين للحكمة. لقد حققت الأفكار الكوسموبوليتية سيرورة عريض مما جعلها تظهر التآكل المتزايد لنظام المدينة الإغريقية وايديولوجيتها. يقال مثلاً إن تلميذ سقراط ارستيبوس كان «غريباً أينما حل» وأشاع نظرية تقول إن الإنسان لايكون سعيداً إلا إذا كان حراً، لاينضوي تحت لواء أي دولة كانت (زينوفون «الأفكار الكبرى لسقراط» ١٤).

ببقاء سقراط متمسكاً بتقاليد وطنية المدينة نظر نظرة نقدية إلى التيار المعاصر المتجه إلى الكوسموبوليتية فأكد على الالتزام الأخلاقي الحر للمواطنين قبل أن تسير الدولة وفقاً للعقل والقوانين العادلة. ففي رأي سقراط أن الإنسان فقط يمكن أن يحصل على الحرية بالسير في طريق العقل والعدالة ـ الحرية الكنز النفيس لكل من الفرد والدولة (زينوفون «الأفكار الكبرى لسقراط» ٤، ٥، ٢). أن يعمل المرء بحرية هو أن يعمل بمعقولية بأفضل طريقة ممكنة، أي ضد الشهوة المنفلته التي تدفع الإنسان للإنقياد لغرائزه وعواطفه الوضيعة. بابتعاد المرء عن الفضيلة ينكب على الشهوة فيصير عبداً بائساً يدير

ظهره للمواثيق والاتفاقات التي عقدها كمواطن ويتنصل من التزاماته للمدينة فيقع في الفوضى. وفي جدال سقراط ضد كاليكليس الذي يطري حق الأقوى ويبرر شهوته واستبداده بالضعيف، يضع المساواة كمبدأ من المبادىء الأساسية لنظام المدينة وعدالتها: «إن الفلاسفة يخبروننا ياكاليكليس أن التعاون والصداقة والنظام والتسامح والعدالة تربط معاً السماء والأرض والآلهة والبشر، وأن هذا الكون يسمى الكوسموس أي النظام وليس الفوضى أو سوء الحكم، ياصديقي. ومع أنك فيلسوف فإنك كما يبدو لي لم تلاحظ هذا: لم تدرك قوة المساواة الهندسية، لابين الآلهة ولا بين البشر، فتظن أنك مضطر أن تهتم بالظلم أو الإفراط، لأنك لاتأبه بالهندسة» (أفلاطون «غورجياس» ٥٠٨). ويعني سقراط بالمساواة الهندسية العدالة السياسية والمساواة أو الحكم الصحيح بالنسبة للفضيلة السياسية تمييزاً لها من المساواة العددية البسيطة أو الحسابية. فجدارة الإنسان لاتكمن في القوة والقدرة على الاحتفاظ بسلطته عن طريق القوة، بل في عقلانيته وفضيلته السياسية وفهمه ماهو صالح للمدينة. وهذا بدوره يتطلب تربية خاصة وتدريباً.

فالفضيلة السياسية والفضائل الأخرى تتطور بالدراسة والجهد. وأولئك الذين يسعون وراء العمل السياسي والسلطة يجب أن يتعلموا فضيلة ضبط النفس والزهد وتحصيل المعرفة الضرورية فيما هو صالح للمدينة ومواطنيها.

فالحكم في رأي سقراط ليس متعة بل ممارسة الفضيلة، وليس هدفه إشباع رغبات ونزوات الحاكم الأنانية، بل تحقيق الخير للجميع. والسياسي هو الوحيد المؤهل لهذه الأعمال الكريمة التي يضعها في خدمة الدولة. ويبرز سقراط إشارة هومر إلى آغاممنون بأنه «راعي الشعوب» فيلاحظ أن الحاكم أو القائد العسكري يجب أن يهتم أولاً بحاجات الخاضعين له، أو جنوده، لابحاجاته الخاصة. وأولئك الذين يستخدمون السلطة للمزيد من مصالحهم الأنانية يستحقون أشد عقاب. ويقع اللوم في رأي سقراط على أولئك الذين يعطون أصواتهم لوظيفة من دون دراسة أولى للموضوع الذي سيصبح هاماً لهم.

ويرى سقراط غرابة في الرأي الواسع الانتشار بأن الاحتراف في الدولة، أعظم كل الفنون، يأتي إلى الرجل أوتوماتيكياً، بينما في كل الأعمال الأخرى، الأقل أهمية لايحقق الرجال الكفاءة إلا بعد دراسة مناسبة واجراءات تطبيعية.

كل فرد في رأي سقراط، موهوباً كان أو بليداً، يجب أن يتدرب على الحرفة التي

يختار العمل فيها. والمهم عملياً هو تدريب الموهوبين الذين قرروا الالتحاق بالعمل السياسي. وهؤلاء الذين غالباً لا يستطيعون ضبط أنفسهم، والعنيدون بطبيعتهم، يسببون للدولة ولمواطنيهم ضرراً كبيراً إن لم يثقفوا بثقافة خاصة. والعكس صحيح، فإذا ربّوا تربية صالحة من خلال معرفة ميدانهم القادم، وإتقان فن الحكم والفضيلة السياسية، أمكنهم أن يقدموا الخير العميم لوطنهم.

إن تنظيم شؤون المدينة طبقاً لمبادىء العقل هو، في رأي سقراط، الطريق الوحيد المأمون للصالح العام. إنه يهتم كثيراً بالثقافة والتدريب، ويرى أن ثمارها أنفس وأكبر من هبات الثروة (زينوفون «الأفكار الكبرى لسقراط» ١٤).

ومع أن سقراط ابتعد عن السياسة، أبدى اهتماماً كبيراً بقضايا المدينة وسعى باستمرار لتوجيهها في الوجهة الصحيحة. والهدف الرئيسي من أحاديثه الفلسفية، وكل نشاطه التنويري كان تثقيف مستمعيه، والشبان بنوع خاص، بروح الفضيلة السياسية. وتمسكاً بأفكاره عن العدالة والقانونية والحكم اشتبك سقراط في صراعات مع السلطات (في ظل الديمقراطية وكذلك في ظل الثلاثين) الذين طبعاً سعوا إلى قمع انتقاده المدمر وإلى جعله يتجرع كأس السم أخيراً.

كان إعدام سقراط صدمة كبيرة للاثينيين. وكما يقول ديوجين لايرتوس ندموا حالاً بعد موته، وإذ شعروا أنهم خدعوا عن عمد حكموا على ميليتيوس بالموت وعاقبوا بقية المدعين. صنع المثال اليوناني الشهير ليسيبوس تمثالاً من البرونز لسقراط كان معروضاً في المتحف الأثيني. وقد أيدت مصادر كثيرة تقرير ديوجين لايرتوس حول ردة الفعل العامة للاثينيين، ولكنها تختلف بالتفاصيل. فحسب ديودورس أعدموا المدعين على سقراط بالإعدام من دون محاكمة. ويقول بلوتارك أنهم شنقوا أنفسهم تحت وطأة احتقار مواطنيهم لهم وقد منعوهم من «الحرق والغرق» بينما في نسخة الخطيب ثيمستوس (القرن الرابع ق.م) أن انيتوس رجم حتى الموت.

كل هذه التقارير عن الندم والعقوبة قد تشتمل على مبالغة كبيرة إلا أنها تعكس الشعور التاريخي بالعدالة في الأجيال اللاحقة وأنها مؤشر على التكفير عن ذكرى سقارط التراجيدية، على ضوء العادة المتبعة للاثينيين في عادة النظر في قراراتهم المتسرعة ورفع الظلم الذي اقترفوه في حالة الغضب، فبدوا معقولين جداً. إن تقديرهم يغدو سامياً إذا فكر المرء بالخلفية السياسية لمحاكمة سقراط ونتائجها النفسية: فبعد أن وقع الحدث لم يكن الندم فقط وسيلة جيدة للخلاص من إثم الضمير والتخفيف من

مسؤولية إعدام البريء، وإنما أيضاً طريقة فعالة في جعل المرء مشاركاً في شهرته المزايدة. كان سقراط حياً مزعجاً لايحتمله معاصروه، بينما سقراط ميتاً لم يعد ينتقد خطاياهم ويؤنبهم على عبثهم، فهو يقف بعيداً عن كل صراع. يمكن أن يستخدم شعاراً في المكائد السياسية والصراع على السلطة. فالمجتمع القائم على الظلم لابد أن يكون منافقاً ويحتاج إلى أوثان صماء لإخفاء مقاصد قادته الحقيقية.

وإذا حكمنا بناء على أوسع المصادر قلنا إن الصراع الذي نشب حول تراث سقراط في الأدب القديم أظهر التأثير المتنامي للسقراطيين الذين تفوقوا على خصومهم موهبة وعدداً وتنظيماً. كل المدارس السقراطية المتنافسة ـ الأفلاطونية والكلبية (أسسها انتستين وتدعو إلى الاكتفاء الذاتي والتحرر من العالم الخارجي) والسيرينية (أسسها ارستيبوس ودعا إلى مذهب اللذة كهدف وحيد أو رئيسي في الحياة) والميغارية (أسسها ايوقليدس واشتهرت بأبحاثها المنطقية ومفارقاتها العديدة) والايلية (أسسها فيدون الإيلي وهي ذات صفة وثيقة بالميغاريين) ـ أسهمت في القضية المشتركة وهي تبرئة معلمهم.

ومن المهم خصوصاً بالنسبة للمصائر التاريخية لتراث سقراط العقلي هو الدور الذي لعبه الأفلاطونيون.

أثّرت أفكار سقراط في نشاط الأكاديمية الأفلاطونية وفي (ليسيوم) أرسطو (المشائين) وقد سيطرت المدرستان على المسرح الفلسفي لكثير من القرون اللاحقة، وعن طريق الكلبيين والسيرينيين انتقلت مفاهيمه بتعديل بسيط إلى الأبيقوريين والرواقيين والريبيين اليونان والرومان.

إن نهاية سقراط التراجيدية سمت بحياته ومنحته هالة من الشرف الرفيع والكمال الفريد. لقد تفحصت كلمات وأفعالاً ذات معنى عميق وحكمة أصيلة، فمنحت صورته جاذبية لاتزول وصارت أحد الألغاز السقراطية التي تؤثر في عقول كثير من الفلاسفة والشرّاح حتى أيامنا هذه. فإدانة سقراط وإعدامه اللذين توجا كفاحات حياته فتحا له طريق الخلود الروحي.

تبين مؤلفات الكتاب المسيحيين في العصور الوسطى ككل ميلاً عاماً لجعل سقراط شهيد الإيمان على طريقة القديسين المسيحيين بالرغم من وثنيته ولذلك كثيراً ما وازنوا بين سقراط ويسوع المسيح.

واعتبر المتنورون سقراط سلفهم وزميلهم الذي ضحى بحياته على مذبح العقل.

أما هيغل الذي أثر تأثيراً كبيراً على الكتاب اللاحقين فقد عبر عن رأي أكثر عمقاً في الدور التاريخي لسقراط. ففي رأيه أن تراجيديا سقراط تقوم في أن الحقيقة كانت إلى جانب سقراط وإلى جانب المدينة الأثينية في الوقت ذاته لأن الأول ارتاد المبدأ الجديد للحرية الفردية، والثانية دافعت عن الحالة الراهنة التي يقدسها التقليد العريق. فمصير سقراط لم يكن مصادفة: كان محتوماً في رأي هيغل ومقرراً من قبل قانون التاريخ العالمي حيث أبطاله الذين يجسدون المبادىء الجديدة لابد أن يتنطعوا ضد المبادىء والقوانين القائمة، حيث يسقطون ضحايا انتقامها. ومع ذلك فإن العقوبة لاتقمع المبدأ الجديد، إنها تدمر فقط نصيره الفرد.

وفي رأي الفيلسوف الدانمركي الديني في القرن التاسع عشر سورين كيركغارد، سلف الوجودية، إن إعدام سقراط كان الثأر المحتوم لحياته، أهم حياة على الأرض، مادامت أعظم اهتمام أصيل بحياة الإنسان، وأعظم بؤس وألم ومشقة تحملها.

وإذ يهاجم فريدريك نيتشه هجوماً ضارياً عقلانية سقراط ومبادئه الأخلاقية كأحد المنابع النظرية لأخلاق العبيد لدى الجماهير، فإنه في الوقت نفسه ينصفه ليس فقط لقدرته على الارتقاء إلى الأفكار العقلانية التي دعا إليها، وإنما الأهم من ذلك رحيله بلا خوف من الموت متغلباً عليه بقوة فكره. ويلاحظ نيتشه أن سقراط تلقى حكم إعدامه بإرادته الحرة الخاصة التي رفضت النفي بديلاً ولذلك غدا مثالاً أعلى للشبان الإغريق لم يسبق له مثيل.

وصف غوستاف كافكا إدانة سقراط بأنها عمل مشين اقترفته «الديمقراطية الرجعية».

ويصف كارل ياسبرز، أحد أبرز ممثلي الوجودية في القرن العشرين، سقراط كواحد من اشهر شخصيات التاريخ العالمي إلى جانب بوذا وكونفوشيوس ويسوع المسيح. وفي رأي ياسبرز أن سقراط قدم في حياته وموته عرضاً مقنعاً لعبثية وهشاشة وتفاهة وجود الإنسان. إن ريبية سقراط وأسلوب حياته الساخر وتعداده للموت الذي أبداه في المحاكمة حملت للحياة بعبثيتها معنى عميقاً (وبالمناسبة فإن الوضعي البريطاني جون ستيوارت مل يكرر آراء الوجودي الألماني فيلاحظ أن من الأفضل أن يكون سقراطاً قلقاً من أن يكون خنزيراً قنوعاً). كان سقراط في رأي ياسبرز شهيد الفلسفة الذي أحب أن يموت، فإعدامه لم يكن جريمة قضائية، بل كان انتحاراً قضائياً.

أيضاً يصف غوارديني قبول سقراط حكم الموت بأنه فرار إلى الواقع الأصيل والحياة

الحقيقية. ففي رأيه أن قرار سقراط ليس رغبة مرضية بالانحلال، بل وعي شديد بالصفة التراجيدية لرسالته المجيدة ولنهايته المحتومة. وبسبب هذه الذروة الدراماتيكية في حياة سقراط، غدت حياته أحد الموضوعات المركزية في التاريخ الثقافي الأوروبي.

في رأي هلموت كوهن أن الأسئلة السقراطية التي يكتنفها القلق والمشقة ـ وأسئلته دائماً كبيرة بحيث تبقى بلا إجابة ـ اخترقت الأفق الضيق للفكر اليوناني. ويعتقد كوهن أن الإدانة المجحفة وموت سقراط يثبتان حقيقة أن أثينا صارت غير قادرة على تحمل «المواطن الحقيقي». سقراط كان الأخير. بموته حرر الناس من قيود المدينة وجعلهم أحراراً يعزّون أنفسهم للعزلة الجديدة ولأشكال جديدة من التجمع.

إن موضوعية أفلاطون وزينوفون وأنصار سقراط الآخرين التي تصف قضيته تقع موضع شك عند براتراند رسل. فهم يعتقد أن الاثينيين ما كانوا ليدينوا سقراط بالموت لو أن الشخصية التي رسمها له المدافعون عنه كانت حقيقية في الحياة. فالمحاكمة في رأي رسل، حتى كما قدمها مؤيدوا سقراط، كانت عموماً محاكمة قانونية، والخطأ الوحيد الذي يمكن أن يعزى للمحكمة الاثينية هو رفضها طلب الدفاع في سماع شهود تهمة إفساد الشبان.

والسمة الكبرى في آخر النشرات الروسية عن سقراط، وعلى الأخص تلك ذات الطبيعة التاريخية ـ الفلسفية، هي أن المؤلفين قد تخلوا نهائياً عن مفهومهم السابق بأن سقراط رجعي نال عقابه العادل وهو الحكم بالموت على أفكاره الرجعية. فالباحث الروسي الكسي لوسيف مثلاً انتهى إلى نتيجة أن سقراط أعدمه الظلاميون والمحافظون والرجعيون. وفي رأي فيوخاري كيسيدي لم تكن الإدانة تراجيديا فقط، وإنما أيضاً كانت حدثاً بالغ الأهمية في كل تاريخ القيم الأخلاقية، كانت مسؤولية حكم الأجيال فقط. فأولئك الذين ربطوا اسم سقراط بمرحلة جديدة في تاريخ الفكر الفلسفي لايستطيعون تبرير إعدامه، والحل الوسط الذي اقترحه هيغل لايعتبر حلاً مقنعاً. فموت سقراط برأي كيسيدي لم يكن انتحاراً ولاخطأ قضائياً ـ كان نتيجة حتمية لولائه لرسالته التي نذر لها نفسه.

كما يبدو من عرض الأفكار السابقة، السريعة والمقتطعة، أن ملف سقراط القديم يفتح من جديد لدى كل مرحلة تالية. ومع ذلك فإن إعادة تقييم الماضي التي لايمكن تجنبها في الدراسات التاريخية يجب ألا تقود إلى تشويهه، فعلى المؤرخين دائماً أن يكونوا متيقظين ضد إمكانية تسلل التفسير المتأخر في سجلاتهم. كما يجدر أن

نلاحظ في هذا الصدد أن مايسمى أحكام التاريخ مع دلالتها على الحكم النهائي غير القابل للتغير لها سوأة واضحة ـ يمكنها فقط أن تقوم على أفعال الموتى ولذلك دائماً تتأخر في ممارسة تأثيرها على المشاركين في الأحداث الدرامية ـ التي تركت طابعها في وعي البشرية. وسيكون المرء مخطئاً إذا استنتج من هذا أن أحكام التاريخ لاتحمل إلا ثقلاً قليلاً للأجيال اللاحقة. إن التجربة تدل على عكس ذلك. فهذه الأحكام القائمة على القيم الإنسانية الأساسية تقدم السوابق التي لانزاع فيها والتي تساعد على فهم أفضل للحاضر والمستقبل، وما لايقل أهمية أنها تحمل العزاء والأمل لضحايا الظلم الذين، مثل سقراط، يفضلون الخلود والحقيقة على ماتبقى من حياتهم الأرضية.

إن رهان المرء على حكم التاريخ (الذي هو حكم الأجيال اللاحقة، أو حكم الآلهة في قضية سقراط) يشتمل على إيمان عنيد بالخلود الروحي. ومن المفارقة أن سقراط اتهم بالإلحاد مع أنه يعتبر نفسه الخادم الفلسفي لأبولو والمؤمن الواعي لحكم الآلهة على البشر بعد موتهم. لقد كان متهموه وحكامه يشعرون بالتخلف عنه في إيمانه الأصيل وعبقريته. لقد نظر سقراط إلى التهم الموجهة ضده من منظور التاريخ الذي سوف ينصفه، ولايستطيع هذا إلا أن يرمي ظلاً من التقرير المسبق على مجرى وحصيلة محاكمته.

وماهو واضح الآن في هذا الصدد كان واضحاً لسقراط في منظوره: الحكمة التي أدينت في شخصه بالموت سوف تعمر أكثر من القضاة.

٤ ـ أفلاطون

يشغل أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق.م) مكانة مرموقة في تاريخ النظرية السياسية القديمة، ويصنف بحق بين أعظم المفكرين في كل العصور. تحدر من عشيرة أثينية رفيعة جداً منها كودروس آخر ملك أتيكا، والمشرع الأثيني المشهور سولون، وقائد الطغاة الثلاثين كرتياس، وبعض الشخصيات البارزة الأخرى في تاريخ أثينا. وكما توضح رسالته السابعة، التي تروي سيرة حياته، أحب في سنوات صباه أن يتجه إلى العمل في السياسة وعزم على المشاركة في شؤون الدولة حالما يصبح بالغاً. إلا أن الاضطراب السياسي لتلك الفترة (تأسيس حكومة استبدادية برئاسة عمه كرتياس وإعدام الديمقراطية لسقراط بعد عودتها) جعلته يتخلى عن خططه السابقة.

بعد موت سقراط ترك أفلاطون أثينا مع تلاميذ آخرين. توقف فترة في ميغارا، ثم قام بعدة رحلات خارج اليونان زار فيها مصر وجنوب ايطاليا وصقلية. والمعروف أنه أقام علاقات صداقة مع قريب طاغية سيراكوزا وقام بعدة رحلات إلى هذه المدينة على أمل أن يكسب حكامها إلى جانب فلسفته وتحقيق مثاله الأعلى في الملك المتنور. إلا أن آماله خابت: وفي جو من المكائد الذي يميز الحكم المستبد جر أفلاطون، لسبب مجهول، على نفسه غضب الطاغية، فاعتقل وارسل إلى الاسبارطيين فباعوه عبداً بثمن بخس.

روي أنه أطلق سراحه سريعاً بسبب وساطة أصدقائه وعاد إلى أثينا في عام ٣٨٧ ق.م فاشترى أجمة من أشجار في ضاحية خضراء خارج أسوار المدينة تماماً، وأسس هناك أكاديميته المشهورة التي سميت باسم البطل الاثيني أكاديموس. فقدر لها أن تصبح أحد المراكز العقلية والثقافية لألف سنة تقريباً (حتى ٥٢٩ ب.م).

تأسست النظرة العالمية لأفلاطون تحت التأثير الكبير لسقراط الذي كان أستاذ أفلاطون في معظم سني حياته التي حصل بها تعليمه (٤٠٧ ـ ٣٩٩ ق.م). واشتهر عن أفلاطون أنه درس بعمق أفكار أسلافه الآخرين ـ فيثاغوراس وهيراكليت وبارمنيدس والسفسطائيين. إلى جانب ذلك يكشف التراث الأدبي لأفلاطون الآثار

الواضحة للأحاديث الطويلة مع الكهنة المصريين في هليوبوليس، ومع الفيثاغوريين في جنوب ايطاليا.

خضعت أفكار أفلاطون الفلسفية لتغيرات بارزة في مجرى حياته الطويلة. فقدعرفت محاوراته الأولى باسم المحاورات السقراطية (الدفاع وبروتاغوراس واقريطون وغيرها) التي تسيطر عليها كلها عقلانية سقراط التي ظهرت في البحث عن الأفكار العامة التي تغطي أنواعاً كبيرة من الظواهر التجريبية مع اهتمام خاص بالقضايا الأخلاقية... إلخ. لم تظهر نظرية أفلاطون الخاصة إلا في محاوراته المتأخرة من أمثال «الجمهورية» و«رجل الدولة» و«السفسطائي» و«بارمنيدس»... إلخ. وبالمقارنة مع عقلانية المحاورات السقراطية الأولى فإنها تقدم مؤشراً على التأثير المتعاظم للصوفية والاهتمام بالموضوعات الميثولوجية والميل الواضح إلى المبادىء الفيثاغورية والدينية.

وهناك سمة بارزة في هذا الصدد وهي كتاب أفلاطون الأخير «القوانين» وهو محاورة طويلة تحمل طابع الصوفية العددية الفيثاغورية والعقائد الدينية الميثولوجية. والملاحظ أنها المحاورة الوحيدة لأفلاطون لايقوم فيها سقراط بأي دور. لقد حل محله «الاثيني» الشيخ، الأرجح أن يكون المؤلف نفسه.

تشغل قضايا الدولة والقانون والسياسة مكانة هامة في فلسفة أفلاطون وليس من المصادفة أن أكبر كتابيه هما «الجمهورية» و«القانون».

والشيء الجوهري في فلسفة أفلاطون هي نظريته في الأفكار التي وصلت إلى حد التأكيد أن الواقع الحقيقي يتألف من أفكار ملموسة متضافرة، بينما الأشياء والموضوعات والظواهر التجريبية التي تتلقاها بأحاسيسنا ليست حقيقية لأنها غير متعلقة بالكينونة بل بشيء متحرك، بالصيرورة (السفسطائي ٢٤٦). وقد أشار لينين إلى هذه الفرضية الأساسية فوصف مثاليته الفلسفية بأنها «خط أفلاطون» في الفلسفة.

لم ينكر أفلاطون عالم الأشياء والظواهر، بل اعتبره غير واقعي وثانوياً من وجهات النظر الانطولوجية والابستمولوجية والقيمية. ففي نظر أفلاطون لايمكن أن يكون العالم الظاهري منفصلاً ومنعزلاً على نحو مطلق عن عالم الأفكار باعتبار العالم الأول لاشيء سوى الصورة المشوهةو الظل الكئيب للعالم الآخر. وعالم الأفكار هو العالم الأبدي والثابت والنموذج المقدس لعالم الإنسان المتغير أي الواقع الحقيقي.

والمعرفة عند أفلاطون هي معرفة العالم الحقيقي، أي عالم الأفكار، وهذا متاح فقط

لقلة، هم الفلاسفة (الجمهورية ٥، ٥٧٦) والناس العاديون والجمهور لايمكنهم فهم هذا العالم.

الفكرة عند أفلاطون هي صورة الشيء أو جوهره، هي سببه أو مبدأه الأولي. أو بطريقة أخرى، الفكرة هي جوهر شيء بمظهره التجريبي والمتغير. وأسبقية الفكرة على الشيء هي أسبقية الجوهر الثابت على اختلاف المظاهر والظواهر. فعالم الأفكار هو الإطار الأساسي لعالم الظاهر، ولذلك فأي محاولة لعقلنة الظواهر الأرضية (مثلاً العلاقات السياسية ـ الحقوقية) أي جعلها متطابقة مع كينونتها الحقيقية وأنماطها الأولية المقدسة تكون أساساً في صياغتها صياغة تتطابق فيها مع الأفكار التي ليست فقط الأساس الانطولوجي والسبب الأولي لعالم الظواهر، بل أيضاً المبدأ المرشد ومقياس تنظيمه وموديله (برادغماه).

فالدولة المثالية التي قدمها أفلاطون في «الجمهورية» هي تحقيق الأفكار المقدسة في الحياة الاجتماعية السياسية الأرضية بأعلى مستوى ممكن من الدقة. وينطلق أفلاطون في بناء الدولة المثالية العادلة من مفهومه في التطابق بين الكوسموس (الكون) في أقصى مداه والدولة والروح ـ الفردية الإنسانية. وتتضمن الفكرة المثالية الفعلية عن العدالة أن الإنسان العادل مجانس للدولة العادلة ويمثلها. والقوى الثلاث (أو الأجزاء الثلاث) للنفس البشرية ـ العاقلة والغاضبة والشهوية ـ تتطابق معها وظائف الدولة الثلاث ـ التدبيرية والدفاعية والإنتاجية ـ وتسند هذه بدورها إلى الطبقات الثلاث التي تؤلف بنية الدولة: الحكام والمحاربين والمنتجين (من حرفيين ومزارعين).

معنى هذا أن العدالة عند أفلاطون تكون في النظام أي في حالة تكون كل طبقة وكل رجل قد تسلم عمله الخاص فلا يعمل خارج نطاق ماعيّن له. وإلى جانب ذلك تستدعي العدالة بنية دولة متطابقة، وتسلسلاً اجتماعياً يضمن وحدة منسجمة بين المبادىء الثلاثة أعلاه من أجل الصالح العام: فالحكمة (أي الفلاسفة الذين يجسدون القدرة على الحكم السليم) ضرورية للحكم والشجاعة (أي طبقة المحاربين) ضرورية لتقديم الحماية المسلحة للدولة وتطبع المبدأ الأول، والصبر أو ضبط النفس (وهو فضيلة الحرفيين والمزارعين والمنتجين الآخرين وهم بطبيعتهم أعظم المنجرفين نحو المكاسب) ويجب أن تطيع الفضيلتين السابقتين.

وسعياً لإثبات البنية الطبقية لدولته المثالية بشواهد من التاريخ يلجأ أفلاطون إلى تقسيم العمل. ففي تعريفه للمدينة أنها مستوطنة تضم أناساً تجمعهم ضرورات

مشتركة، يصل إلى القول بأن أفضل طريقة لتلبيتها هي أن يختص جميع المواطنين في ميادين النشاط المختلفة. ويقول ماركس أن جمهورية أفلاطون حسب تقسيم العمل المعالج فيها، كمبدأ شكلاني للدولة، ليس أكثر مثلنة أثينية لنظام الطبقات المصري.

والهدف الرئيسي للتربية، التي هي موضوع اهتمام خاص في الدولة المثالية هو التمسك بالسلسلة التراتبية للطوائف وتأمين مراقبة صارمة لقواعد الحياة الخاصة والعامة والتي أرسيت مرة وإلى الأبد.

ويولي أفلاطون أهمية لـ«الكذبة البيضاء» التي تقول بأن كل الناس خلقوا من الأم/ الأرض ولذلك يجب أن يعتنوا بالبلاد التي يعيشون فيها، وأن يدافعوا عنها وأن يعاملوا المواطنين الآخرين كإخوة لهم. وإيمانه بالأهمية الكبيرة لإشاعة هذه الأسطورة بين السكان عن الدولة المثالية، جعله يقول مايلي: «سوف تقول للمواطنين في قصتنا أنتم إخوة ومع ذلك خلقكم الله مختلفين. بعضكم لديه قوة القيادة، وفي تركيب هؤلاء خلط الذهب بهم ولذلك هم أصحاب شرف رفيع وخلق الآخرين من فضة ليكونوا مساعدين، وأما الآخرون من مزارعين وحرفيين صناعيين فركبهم من نحاس وحديد، والأنواع هذه نلاحظها في «الأطفال» (الجمهورية ٣، ٤١٥).

هذه الأسطورة، كما يرى المرء، ترمي إلى حض المواطنين على الطاعة وتمجيد الوفاق والأخوة، وفي الوقت نفسه تستخدم لتبرير تفاوت الناس في تركيب الدولة المثالية.

ومع تشدد أفلاطون، كما في نظام الطبقات، لم ينس الإشارة إلى الحالات التي ينسل فيها الذهب والفضة والعكس بالعكس. فتحولات الطبقة داخلياً (تغيرات حرة للحالة القائمة) تدفع إليها ضرورة الحفاظ على مبدأ التقسيم الأولي إلى طبقات مختلفة وضمان نقاء الفكرة. فليس من المصادفة أن تنتهي الأسطورة بتحذير أن الدولة سوف تهلك إذا آل أمنها إلى حراس حديديين أو نحاسيين.

وحتى نضمن أن الحواس أو المحاربين هم دائماً على مستوى مهماتهم، يجب تنظيم حياتهم كلها على مبادىء التضامن والمصالح المشتركة والمساواة والتعاون. كتب أفلاطون (الجمهورية ٣، ٤١٦): «لاأحد منهم في الدرجة الأولى يجب أن تكون لديه ملكية خاصة به أكثر مما هو ضروري له فقط، ويجب ألا يكون لهم بيت أو مخزن يغلق في وجه من يريد الدخول». فالمحاربون يتلقون كل مايحتاجونه من

الطبقة الثالثة. يجب أن يعيشوا معاً وأن يأكلوا وجبات مشتركة مثل الجنود في المعسكر. ويجب أن يمنعوا ليس فقط عن استخدام الذهب والفضة بل يحظر عليهم حتى لمسهما.

وفي رأي أفلاطون أن من الأهمية الكبرى في أمن الدولة المثالية مجتمع زوجات الحراس وأبنائهم. فنساء الدولة المثالية يتمتعن بحقوق وامكانات متساوية مع الرجال.

وتمنع الطبقتان الأعليان من حق الأسرة بالمعنى المألوف للكلمة. فالدولة تقوم بتربية الأطفال وتعليمهم. والعلاقة الجنسية بقصد إنتاج سكان الدولة (حتى في قضايا الحب يرفض أفلاطون المتعة وينادي بلجم العواطف) تراقبها بدقة دوائر معينة خاصة تختار بعناية الزوجين الشريكين على أساس مبدأ دمج طبقتيهما. وبالتخلص من الأسرة الفردية بين الحراس تمنى أفلاطون توحيدهم في أسرة حاكمة وحيدة، كل أعضائها أقرباء.

لايتلقى الطبقة الدنيا إلا قليلاً من اهتمام أفلاطون فيترك ترتيب الإنتاج والملكية والعمل وكل نواحي حياتها لحرية تصرف سلطات الدولة المثالية. إن اهتمامه الرئيسي ينصب على الاختيار الخاص وتربية الحكام ومساعديهم. فعلى الرغم من غموض تدبير الحالة الاجتماعية لأعضاء الطبقة الثالثة، فإنه ولاشك ينظر إليهم على أنهم أحرار وليسوا عبيداً، مع أن المرء لايجد سهولة في تمييز هؤلاء الأحرار الذين يلبون طوعاً الحاجات المادية للطبقتين الأعليين من العبيد الأثينيين العاديين.

لايتقدم تصميم أفلاطون للطبقة الثالثة بحرية العبيد الذين لم يجذب مصيرهم أكثر من اهتمام أكاديمي لمؤسس دولة مثالية فعامل الحرية بلغة أخلاقية وابستمولوجية أكثر مما عاملها بلغة اجتماعية ـ سياسية، والحقيقة أن نموذجه الطوباوي عن الفكرة المجردة يحصر الشعب الحر ضمن نوع من الغيتو لطبقة من الدرجة الثانية بلا امتيازات. وأخيراً صار حلم اليقظة الارستقراطي حقيقة: فالعامة يوضعون في مكانهم ولكن فقط في دولة من خيال.

لابد من أن نلاحظ بهذا الصدد أن أفلاطون، وقد انتبه على نحو غامض للسمة الريبية لمثاله الأعلى السياسي، يجعل هذه الأهمية ملحوظة عن طريق تبريرها: «هدفنا في تأسيس الدولة ليس السعادة المتفاوتة لأي طبقة، بل السعادة العظمى للجميع، فنحن نعتقد أن علينا في تنظم الخدمة الصالح العام أن نسعى جاهدين للعثور على العدالة» (الجمهورية ٤٢٠٤٢).

نظرية أفلاطون الأخلاقية يحكمها المثال الأعلى الجمالي: فالهدف المطلق ليس الـ«صالح» الإنساني التقليدي بل «العدالة» الفلسفية ـ السياسية.

وبمناهضة أفلاطون للتطرف في الثروة والبؤس، يدافع عن العفة والاعتدال. وفي رأيه أن الفارق الاجتماعي الاقتصادي لدولته المثالية عن بقية الدول هو أن كل دولة من الدول الأخرى هي دولة تعددية: لاتوجد دولة من هذه الدول مدينة، بل هي عدة مدن كما هو الأمر في اللعبة. فكل واحدة تتضمن لا أقل من انقسامين، واحدة مدينة الفقراء والثانية مدينة الأغنياء، وهما في حرب الواحدة ضد الأخرى، وفي قلب كل واحدة هناك كثير من الانقسامات الصغرى. ولذلك أنت ترى هذه الظاهرة إذا عاملت تلك الدولة كدولة واحدة. ويظهر بصيرة عميقة في أسباب انقسام الدولة الواحدة إلى «مدينتين» ويتحرى ذلك في التضاد الاجتماعي ـ السياسي بين الثروة والبؤس، فأفلاطون يؤمن أن المصالح الخاصة المقموعة التي تعطي الأولوية لدواعي الدولة التي يفترض أنها تمثل مصالح الجميع، وتشيع روح الطاعة المطلقة فيتم تجنب خطر هذا الانقسام وينتهي مصدر الحرب المميتة.

الدولة المثالية في نظر أفلاطون هي أفضل حكم عادل. إنه يشترك في مبدأ الحق الطبيعي عند سقراط الذي بسطه في سجاله مع السفسطائيين ويوحد القانونية مع العدالة على أساس مبدأ إلهي ومثالي مشترك. ومن الأهداف الرئيسية للمحاورة المتعددة الجوانب «الجمهورية» من هذا الموقف دحض اطروحة السفسطائي تراسيماخوس أن العدالة هي حق الأقوى.

فحكم الفلاسفة وسيادة القانون العادل يبدوان في «جمهورية» أفلاطون كمظهرين متداخلين لمشروع مثالي واحد.

إن الفلاسفة الحقيقيين في رأي أفلاطون ليسوا متعطشين للسلطة، بل إن حكمهم ضروري للصالح العام وللدولة ككل. والحقيقة أن أفلاطون يعلن مبدأ: «الفلاسفة للدولة وليس الدولة للفلاسفة». ويجمع أفلاطون حماسة المتنور القديم مع صلابة مؤسس الحكومة العادلة، يطالب الفلاسفة بالنزول إلى الأرض من ذراهم التأملية العالية حتى يهتموا بالنفوس البشرية المسكينة السجينة.

والمثل المشهور عن حق الفيلسوف في السلطة السياسية يتخذ على لسان سقراط شكل التصريح الوقور التالي: «مالم يكن الفلاسفة ملوكاً في مدنهم، أو مالم يمتلك ملوك وأمراء هذا العالم روح الفلسفة وقوتها والعظمة السياسية والحكمة المجتمعة في

كل واحد، ومالم تجبر على التنحي الطبائع العامة التي تقضي الواحدة على الأخرى، فإن المدن لن تستريح من شرورها ـ ولا حتى الجنس البشري كما اعتقد، وعندئذ فقط تتوافر إمكانية حياة دولتنا المثالية وترى ضوء النهار» (الجمهورية ٥، ٤٧٣).

فالدولة المثالية باعتبارها حكم الأفضل، حكم النبلاء، هي حسب رأي أفلاطون، أعظم شكل للحكومة التي يمكن تسميتها إما الملكية إذا كانت سلطة الدولة بيد حاكم واحد، وإما الارستقراطية إذا كانت السلطة بيد عدد من الحكام. وأفكاره عن الملك والارستقراطية عند أفلاطون هي شيء واحد (الجمهورية ٩، ٥٨٧).

وهناك سمة غريبة في دولة أفلاطون المثالية هي معجم المفردات التي يستخدمها أعضاء مختلف الطبقات عندما يخاطب واحدهم الأخر. فكل أولئك الذين لاينتمون إلى الطبقة الحاكمة يخاطب واحدهم الآخر بلقب «مواطنين». والمواطنون يخاطبون الحكام باسم «المخلصين» و«المساعدين» (ولكن ليس اللوردات أو الحكام) والحكام يشير واحدهم إلى الآخر «الحراس المساعدين» (ولكن ليس الحكام المساعدين) وإلى الطبقة الثالثة بلفظ «الدافعين» و«كاسبي الخبز».

وتتجسد الحقوق السياسية الرئيسية في الدولة المثالية في الحكام ومساعديهم. وتَقَدُّم الطبقة الثالثة (العمال) إلى الطبقة الأولى أو الثانية واشتراكهم في مقاليد الحكم يعادل برأي أفلاطون دمار الدولة.

إن أفلاطون في جمهوريته مقتنع كل القناعة أن في الإمكان ترجمة مشروع الدولة المثالية إلى الواقع، مع أنه واع تماماً للصعوبات التي يتضمنها. وهو لايبدي اهتماماً بالأوجه العملية للقضية: فالأكثر أهمية بالنسبة لأفلاطون هو وجود النموذج المثالي في السماء وما يتاح منه لأي واحد يهيّء نفسه لتنفيذه. «ولكن لايهم إذا كانت هذه المدينة وجدت أم سوف توجد» (الجمهورية ٩، ٥٩٢).

على أي حال، حتى لو أصبحت الدولة المثالية واقعاً، فإن وجودها لن يكون خالداً. إن إيمان أفلاطون بالتغيير وتعاقب الأشكال المختلفة للحكومة كدوران في دورة محددة، جعله ينطلق من تشبيه معين بين خمسة أشكال من الحكومات (الارستقراطية والتيموقراطية ـ أي الحكومة التي يكون المجد غايتها ـ والاوليغارشية والديمقراطية والاستبدادية) وخمس قدرات أو خمسة أجزاء من النفس الإنسانية. إن أفلاطون يؤمن حتى بوجود عدد هندسي يقرر مدة هذه الدورة في الأجيال القادمة ويلعب دوراً حاسماً في تحسين الصفات الغريزية في الجنس البشري. وبشكل عام إن

المدة الدورية لأشكال الحكومات الخمسة مشروطة بفساد الطبيعة البشرية واختراق الحديد للفضة والنحاس للذهب. فالاختلافات والفروقات الحاصلة تفسح المجال للعدو وللشقاق.

وبمقابلة الشكل الارستقراطي للحكومة كشكل وحيد وصالح مع الأشكال المغلوطة والفاسدة الأخرى في الكتاب الثامن من «الجمهورية» يصفهم أفلاطون شكلاً بعد آخر بحسب الأفضل وانحداراً نحو الأشكال الأدنى. إنه يقدم وصفاً تفصيلياً لكل دورة الانحطاط، مستخدماً مختلف الحجج (الفلسفية والتاريخية والسياسية والنفسية والميثولوجية والصوفية.... إلخ) دعماً لنظريته الاجتماعية فيعرض بانوراما عريضة ديناميكية للحياة السياسية المعاصرة له في مختلف أشكالها المتغيرة.

إن انحطاط الارستقراطية المثالية يؤدي إلى ظهور الملكية الخاصة للأرض والبيوت فينقلب الأحرار عبيداً. فالعقل كأساس لبنية الدولة يفسح الطريق للعنف وللسمة المنافسة للتيموقراطية التي يربطها أفلاطون بالشكل الكريتي - الاسبارطي للحكومة. والدولة التيموقراطية ستظل في حروب دائمة مع جيرانها، والحرب عند أفلاطون تنتج «من أسباب هي أيضاً أسباب معظم الشرور في الدول، الشرور الخاصة والشرور العامة أيضاً». (الجمهورية ٢، ٣٧٣).

يؤدي فساد الدولة التيموقراطية بسبب الحروب والصراع الداخلي إلى الأوليغارشية وذلك بسبب تراكم الثروة الهائلة في أيدي أفراد. ويقوم هذا النظام على مواصفات الملكية وتكون سلطة الدولة بيد «الأعضاء». ولا يشارك الفقراء في الحكومة أبداً.

تعتمد الأوليغارشية في وجودها على الرعب واستخدام القوات المسلحة. والدولة الأوليغارشية تنقسم إلى معسكرين متصارعين، الفقراء والأغنياء. ويؤدي الحقد المتنامي للمحرومين بسبب جشع أصحاب المال إلى ثروة تأتي بالحكومة الديمقراطية.

فالديمقراطية تظهر في رأي أفلاطون بعد أن يغزو الفقراء خصومهم وبعد أن يقتلوا بعضاً ويعاقبوا بعضاً، بينما يمنحون الباقين حصة متساوية من الحرية والسلطة، وفي هذا الشكل من الحكومة ينتخب الحكام انتخاباً عاماً عن طريق القرعة (الجمهورية ٨، ٥٥٧). فافلاطون يعتبر الديمقراطية عموماً نظاماً اجتماعياً مقبولاً تنقصه حكومة خاصة. فالمساواة في الديمقراطية تضع الصالح والطالح في المستوى ذاته.

وفي رأي أفلاطون إن الديمقراطية تتميز بتخلف المستويات الأخلاقية بسبب الأفكار الزائفة المسيطرة على حكم الغوغاء.

فالدولة الفاسدة تصل إلى الدمار بسبب مايسمى الرفعة الجيدة والجشع الذي تبحث عنه: الانتصارات العسكرية في ظل التيموقراطية والثروة في ظل الأوليغارشية والحرية في ظل الديمقراطية. وبمعنى آخر ينتهي كل شكل من الحكومة بسبب سوء استعمال مبدئه الخاص والتناقضات الموروثة فيه.

فالتيموقراطية عند أفلاطون تلاقي مصيرها على يد الحرية وتنتقل إلى ماهو تتمة لها ونقيضها، وهو الاستبدادية. فالحرية المفرطة تنقلب إلى العبودية المفرطة. والطاغية يستولي على السلطة باعتباره حامياً للناس: «عندما تظهر الحكومة الاستبدادية فإن حماية الشعب هي الجذر الذي تنبثق منه» (الجمهورية ٥٦٥). فالاستبدادية هي الشكل الأسوأ للحكومة القائمة على اللاقانونية والقضاء على كل المواطنين المشهورين البارزين تقريباً باعتبارهم خصوماً أقوياء للمستبد. إنه يرعى الشك ويخنق الأفكار الحرة ويلاحق من الجماهير كل أولئك الذين يتمتعون بالجرأة والشهامة والمعقولية أو الثروة بحجة الخيانة.

هذه هي قائمة الجرائم، وما أبعدها عن الاكتمال، يعزوها أفلاطون للحكومة الاستبدادية في نهاية كتابه الثامن الخالد في «الجمهورية». إنه في عمق تاريخ النظرية السياسية القديمة كمثال على النقد المرير للحكم الاستبدادي، وربما كان أعظم مثال معبّر في كل الأدب العالمي.

حياة الطاغية، في «الحساب الأخلاقي» لأفلاطون أصعب ٧٢٩ مرة من حياة الملك الارستقراطي. وهكذا اتساع السعادة داخل الدورة لكل شكل من أشكال للحكومات.

إن عدداً من مفاهيم أفلاطون السياسية تطورت واتضحت في محاورته المتأخرة: أقريطون ورجل الدولة والقوانين، حيث يستخدم الفيلسوف استخداماً واسعاً الأساطير والليجندات باعتبارها الوضع التقليدي للنظريات الاجتماعية. وبالمقارنة مع المحاورات السقراطية المشهورة بتحليلها العقلاني واهتمامها الخاص بالتعريفات العامة، تظهر أبحاث أفلاطون الأخيرة ميلاً متزايداً نحو الشرح الفلسفي والتنقية الثقافية للمادة الأسطورية التقليدية.

إن مثلثة الماضي تتخذ شكل الاتجاه الواقعي في الأحداث الأسطورية الواسعة التي تحظى برأي أفلاطون بأهمية دائمة في تاريخ البشرية. والحقيقة أن هذه الأحداث الأسطورية (حلول الآلهة والمؤسسة الحكومية بين البشر وتواصل المواهب الإلهية

كالفضائل السياسية.... إلخ) تقدم لأفلاطون مصدراً للإلهام الدائم وتستخدم كنقطة انطلاق لكل الأبحاث المتأخرة في القضايا الفلسفية والسياسية. وفي رأي أفلاطون أنه في ضوء هذه الأحداث فقط يمكن للمرء أن يشكل نظرة صحيحة لكل التاريخ الإنساني اللاحق.

إن الماضي المجيد المنبثق من الأساطير - التي يتخذها أفلاطون مسلماً بها دائماً - مرتبط ارتباطاً لاينفصل مع السماء، ولذلك حتى الانجاز الأعظم لفكر أفلاطون الفلسفي، نظرية الأفكار، متجذر في إيمانه الوطيد بالأصل المقدس للجنس البشري والعالم كله. وهذا الإيمان تخضع له أيضاً نظرية المعرفة، ونظرية الأفكار بالتحديد، التي يفهمها بأنها تذكار لما حدث للنفس في العالم الآخر.

اشتهر عن أفلاطون بأنه يتمسك بأفكار خاصة من الماضي (كأسطورة أطلنطا التي نشأت من محاورته «كرتياس» فيعزوها عامة إلى أقربائه المشهورين (سولون من خلال كرتياس) وجزئياً إلى الكهنة المصريين الذين لم يفكروا كثيراً بمعرفة الهيلينيين للتاريخ. وهكذا فإن كرتياس الأصغر (الأرجح أنه جد كرتياس السفسطائي الطاغية) في وصفه الدولة المثالية في الأيام القديمة ينسب الأسطورة إلى سولون الذي سمع فحواها من الكهنة (كرتياس ١٠٨). وحسبما جاء في التراث قبل تسعة آلاف سنة من عصر سولون اندلعت حرب بين القبائل التي تسكن خارج أعمدة هرقل (أي جبل طارق) وأولئك الذين يسكنون بين هذه الأعمدة. ومن بين المحاربين في جانب جاء أن مدينة أثينا كانت قائدة وعليها أن تخمد الحرب، والمحاربون في الجانب الآخر كانوا بقيادة جزيرة أطلنطا. وكل من أثينا وأطلنطا وصفها أفلاطون على أنها نموذج لحكومة مقدسة، ومنظمة لحياة البشر.

والنظام السياسي لأثينا القديمة الموصوف في «كرتياس» يذكر المرء بالدولة المثالية في «الجمهورية» بينما حكومة أطلنطا قائمة على قوانين بوسيدون، بكثير من الأوصاف الخاصة التي قدمت بتفصيل موسع في كتابه «القوانين».

ناقش أفلاطون عدداً من القضايا السياسية - الحقوقية الهامة في محاورته «رجل الدولة» (بوليتيكوس في اليونانية وقد فضّل بعضهم ترجمتها «السياسي» - المترجم). ونصف الأسطورة التي رواها أفلاطون هناك حياة الناس في الأرض قبل زيوس، أي تحت حكم كرونوس. كان الله حاكم كل العالم، والآلهة الخاضعون له يحكمون أجزاء من العالم وكانوا رعاة للناس يمنعونهم من العنف أو الحرب أو افتراس أحدهم

الآخر، فعاش الناس منسجمين مع الطبيعة فلم ينشب بينهم صراع. «وكان الله بالنسبة للإنسان ماهو الإنسان الآن بالنسبة للحيوان. ولم يكن يوجد في ظل حكومته مقاطعات أو ملكيات خاصة أو أسر» (رجل الدولة ٢٧٢).

كان شعب تلك الأزمنة في رأي أفلاطون سعداء أكثر من كل معاصريهم. ولكن بعد اكتمال الزمن، عندما اكتملت الدورة الكونية، تخلى حاكم الكون عن حكمه وصار مراقباً. شكا من ذلك الآلهة الصغار، فما كان منهم إلا أن تخلوا عن الكون وتركوه تحت رحمة القدر. وبعد فترة من الفوضى والدمار المطلق أعاد الخالق النظام، فانتهى الاضطراب وبدأت دورة جديدة.

في البداية كانت حالة الجنس البشري يرثى لها. لقد تركوا بلا مساعدة فوجد الناس أنفسهم وحيدين في عالم الوحوش الضارية فكان عليهم أن يناضلوا من أجل وجودهم بلا مساعدة، لا فنون ولا معرفة. كانوا على تخوم الهلاك، وفي ذلك الوقت قدم الآلهة لهم النار وعلموهم الفنون ومنحوهم البذار والنبت.

يستشهد أفلاطون بهذه الأسطورة ويسعى لإقناع القراء أن النظام في الدولة وأنماط تنظيم الحياة الإنسانية يجب أن تصاغ وفق الأنماط الإلهية الأولية أي الأشكال المثالية للحكومة في العصر الذهبي - أو إذا استخدمنا المصطلح الفلسفي قلنا الأشكال القائمة على الأفكار.

فالسياسة في رأي أفلاطون هي مجال الفن الملكي الذي يتطلب معرفة عميقة وقدرة على حكم الناس. فإذا امتلك الحكام هذه المعرفة وهذه القدرات «يحكموننا بقانون أو بلا قانون، وسواء كانوا فقراء أو أغنياء ومهما كان حكمهم، المهم أن يحكموا بناء على أساس علمي - لا فرق» (رجل الدولة ٢٩٣). فالدولة الحقيقية الوحيدة هي الدولة التي يعمل حكامها بحسب قواعد الحكمة والعدالة، فهم يملكون العلم الملكي الذي يمكن في معرفة الطرائق الإلهية للحكم وفي القدرة على تقليدها.

ويتخذ أفلاطون الرأي القائل: «اختلاف الناس وأفعالهم والحركات غير النظامية التي لانهاية لها للكائنات البشرية لاتسمح بحكم كوني بسيط» (٢٩٤). ولذلك يولي الأفضلية للحكمة الملكية والحاكم الفعلي للقانون الذي هو «ثاني المفضلين» (رجل الدولة ٣٠٠). لهذا السبب يرفض أفلاطون ضرورة التشريع المفصل في الدولة المثالية ويتمسك بأن المشرع الحكيم الذي يصدر القوانين من أجل الصالح العام يجب أن يضع القوانين «في شكل عام من أجل الأغلبية» لتلبي حاجات الأفراد (رجل الدولة

٢٩٥). ويجب على جميع الدول الأخرى التي هي تقليد للشكل الحقيقي أن تحكم وفقاً للقوانين المكتوبة ولعادات البلاد التقليدية.

فمبدأ تقسيم بنى الحكومة إلى أشكال مختلفة هو برأي أفلاطون درجة مقاربتها للنمط الأولي الكوني الإلهي. والدولة الأفضل (الملكية) التي يحكمها ملك هي الخطوة الأقرب إلى الحكومة الإلهية، والفجوة الحتمية ناتجة فقط من الفرق بين الملك البشري والإله. وبعد الملكية الرفيعة الكونية يرى أفلاطون أن أنماط كل الدول الأخرى يجب أن تقوم بتقليدها. يجب أن يحكموا وفقاً للقوانين المجسدة لخصوصيات الفعل الحقيقية ماداموا وافقوا على كتابتها من أفواه أولئك الذين يملكون المعرفة (رجل الدولة ٣٠٠).

إلى جانب الحكومة المثالية القائمة على «العلم الملكي» وحرفة رجل الدولة الحقيقي يرى أفلاطون أن هناك ثلاثة أشكال أخرى ـ الملكية وحكومة القلة وحكومة الكثرة. وكل شكل من هذه الأشكال المتدنية يمكن أن تقسم أكثر فأكثر من مبدأ التمسك أوعدم التمسك بالقوانين: «وهكذا تنحدر الملكية إلى ملْكية واستبدادية، وحكم الأقلية إلى ارستقراطية وأوليغارشية، وحكم الأكثرية إلى ديمقراطية قانونية وديمقراطية غير قانونية. وهكذا توجد سبعة أشكال للحكومة بما فيها الحكومة الحقيقية التي «يجب أن تصنف بعيداً عن كل الأشكال الأخرى».

يتضح مما سبق أن مبدأ الشرعية، وأن أقره أفلاطون، لايلعب سوى دور ثانوي في هذا المخطط. وبانتقاد أفلاطون للاوليغارشية والديمقراطية والاستبداد على طريقته المعتادة، يلاحظ أن الديمقراطية هي أسوأ من كل الحكومات الثانوية وأفضل من كل الحكومات غير القانونية. ولهذا فإن الحاجة الديمقراطية للنظام تفضل في رأي أفلاطون على الأوليغارشية والاستبدادية. «إذا كانوا جميعاً بلا قيود قانونية، فإن الديمقراطية في الشكل الذي نعيش فيه هي الأفضل» (مرجع سابق ٣٠٣).

ويرسم أفلاطون خطاً فارقاً بين المعرفة السياسية التي هي سمة مميزة للحاكم الحقيقي والفنون المجاورة ـ العسكرية والقضائية والخطابية. وهكذا فإن سلطة القاضي في رأيه ليست سلطة ملكية وإنما سلطة حارس القوانين التي تساعد السلطة الملكية. ويعرف أفلاطون الفن السياسي بالقدرة على نسج خيوط الدولة: فالعلم الملكي هو أعلى من كل العلوم الأخرى، ومع اتهامه القوانين وكل المواد التي تؤثر في الدولة، فإنه يوحدها في قانون واحد. فالعلم الملكي الحقيقي في رأي أفلاطون «يجب ألا يفعل بنفسه بل أن

يشرف على أولئك القادرين على الفعل» (رجل الدولة ٣٠٥). ومقارنة أفلاطون بين السياسة وفن النسيج كانت صيغة واسعة وقوية حتى أننا يمكن أن نسميها المعادل القديم للتشبيه الحديث للدولة بالآلة.

اشتهرت آخر محاورة لأفلاطون باسم «القوانين» وكتبت في سن النضج المتقدم وهي خلاصة الأفكار السياسية والقانونية للفيلسوف. فيها يقدم أفلاطون مشروعاً واقعياً للدولة الحقيقية التي يسميها دولة «الأفضل الثانية».

وكتمييز عن الدولة المثالية الأولى الموصوفة في «الجمهورية» فإن التقدير الأقرب لها كما يرى أفلاطون هو مجتمع مؤلف من ٥٠٤٠ مواطناً، لك لواحد حصته المنفصلة من الأرض. وملكيات الأرض مع السكان توزع بينهم عن طريق القرعة، وللاستخدام فقط، ولكن ليست ملكية لهم. إنها تبقى ملكاً للدولة فلا يمكن بيعها أو التصرف بها خارج العائلة، فتؤدي بموجب حق التعاقب إلى ولد من الأولاد.

يقسم السكان إلى أربع طبقات مالكة، وينتقل المواطنون من طبقة إلى أخرى اعتماداً على تغيير ظروفهم المادية. ويجب أن يصدر قانون خاص يبين حدود الثروة والفقر.

الأفراد لايملكون ذهباً ولافضة. وتمنع المراباة وكل مايخالف القانون.

ويشتمل سكان المدينة إلى جانب ٥٠٤٠ العبيد والغرباء الذين يشتغلون بالزراعة والحرف والتجارة (العادة ضمن مجال ضيق وليس الهدف المكاسب الشخصية).

ومن الأطروحات الهامة التي يخضع لها مشروع أفلاطون في دولة «الأفضل الثانية» هي «يزوّد كل مواطن من المواطنين، قدر الإمكان بعدد كاف من العبيد الذين يساعدونه في القيام بواجبه» (القوانين ٧٧٨).

ودفاعاً عن النوعية في ميدان الاستهلاك يفترض أفلاطون أن كل الانتاج الضروري يقسم إلى ثلاثة أجزاء. اثنان يستهلكهما الأعضاء الأحرار في المجتمع وعن طريق العبيد، والجزء الثالث، الذي يجري تبادله مع البضائع الحرفية: «وبهذه الحالة لايكون أي جزء من هذه الأجزاء الثلاثة أعظم من أي من الجزأين الآخرين، ولا ذاك الذي يعين لأسياد العبيد ولا للغريب، وإنما يجري التوزيع بالتساوي بينا لعبيد والأحرار على يد من يملك سلطة تقرير الكمية والنوعية» (القوانين ٨٤٨).

تنظيم الحياة اليومية في الدولة الثانية، كما في الدولة الأولى، تحكمها فكرة العمل على تطابق الرأي وتربية روح التعاونية بين المواطنين. ومع أن أفلاطون يسمح للمواطنين

بحق تكوين الأسر الخاصة، فإن يشترط نظاماً قانونياً لتربية الأطفال فيوكلهم لدوائر الدولة العديدة. وللنساء حقوق متساوية مع الرجال، وإن كان أفلاطون منعهن من عضوية الهيئات الحاكمة العليا.

وتمنح الحقوق السياسية فقط لمواطني الدولة، ويجب أن يكون اهتمامهم الحفاظ على نظام الدولة القائم وتقويته. وللمواطنين حقوق متساوية، إلا أن المبدأ الفعلي للمساواة يعامله أفلاطون بطريقة ارستقراطية نموذجية: «فإن لم نساو المتساوين صاروا متفاوتين، إن لم يكونوا منسجمين في المعيار» (القوانين ٧٥٧). إن الدولة التي وصفها أفلاطون في «القوانين» هي خليط من شكلي الحكومة، الملكية والديمقراطية. وفي رأيه أن الفرس والاثينيين ساروا بالمبدأين إلى حدود التطرف، بينما الدولة الصالحة التي تأخذ من الشكلين يجب أن تكون معتدلة فيما يخص مسائل الحرية والطاعة.

الهيئة الحاكمة العليا في دولة أفلاطون هي أريوباغوس السبعة والثلاثين حاكماً الذين يؤخذون بعد الاقتراع على عدة مراحل. وعدد المصوتين محصور بأولئك القادرين على حمل السلاح أو الذين شاركوا في معركة سابقة. عمر الحاكم محصور بين ٥٠ ـ ٧٠ ولايمكن أن تطول مدة خدمتهم في الدوائر اكثر من ٢٠ سنة. ويتمتع الحكام بامتيازات كثيرة، إلا أن وظيفتهم الرئيسية هي «حراسة القانون».

وهناك سلطة كبيرة منوطة بالمجلس المؤلف من ٣٦٠ عضواً منتخباً (٩٠ من كل طبقة). ويشير أفلاطون أيضاً إلى الجمعية الشعبية التي تفرض أن يكون حضور اجتماعاتها إلزامياً لمواطني الطبقتين الأولى والثانية فقط، وأما أبناء الطبقتين الثالثة والرابعة فهم أحرار فيما يعلمون. وتشترط قوانين الدولة أيضاً انتخاب عدد كبير من شتى المواطنين والدوائر العسكرية.

كل المرشحين يخضعون لفحص هو نوع من الاختبار لمؤهلاتهم الوظيفية.

إلى جانب الهيئات الحاكمة السابقة يقترح أفلاطون إقامة هيئة خاصة ـ المجلس الليلي المؤلف من أعقل وأسنّ حراس القانون وقمة قضاة الدولة وعدد محدد من الشبان الواعدين ـ وللإشراف على المدينة التي لهم» (القوانين ٩٦٩). وأعضاء هذا المجلس الليلي الذي يلتئم بين الفجر وشروق الشمس ويعتبر قمة الدولة والضامن لأمنها (الحارس يعين وفقاً للقانون من أجل إنقاذ الدولة) يجب أن يكونوا أعلى من الآخرين، مثل الفلاسفة في الدولة المثالية، في معرفة الكون والبصيرة السياسية، وأن يشاركوا في المشروع العام للتربية وأن يهتموا برقي الفضيلة والتفوق البشري. هذه الهيئة العليا التي

هي العقل المدبر للدولة فيدفعها أكثر وأكثر نحو المثال الأعلى الذي أعلنه أفلاطون في «الجمهورية».

يرسم أفلاطون تمييزاً حاداً بين الدول حيث يقف الحكام فوق القانون، وتلك التي يكون فيها القانون هو الأعلى: «بالنسبة لتلك الدولة التي يكون القانون فيها خاضعاً وليس فيها سلطة، أرى أنها في طريقها السريع إلى الانهيار، ولكني أرى أن الدولة التي يكون فيها القانون فوق الحكام، ويكون الحكام أدنى من القانون، تستمر وتتمتع بكل بركة يهبها لها الله» (القوانين ٧١٥).

ومن الملاحظ جداً أن أفلاطون يعتبر دولته الفضلى الثانية تمثل النموذج الأخير، أي باعتبارها قائمة على القانون. هذا القصد يتلاءم تلاؤماً سيئاً مع الميول الارستقراطية للفيلسوف، سواء في الجانب السياسي أو الجانب الثقافي، ويدهشنا قليلاً أن مقترحاته (ليس فقط في «القوانين») تبين ميلاً واضحاً نحوعبادة الحاكم المتنور. وعلى الرغم من استبصار أفلاطون الذكي في طبيعة القانون والسياسة، الذي غالباً ما ظهر في مشاريعه، فإن فكرة السياسي يسيطر عليها اعتقاد عميق «أن قوة الفن متفوقة على قوة القانون» وأن الحاكم المالك علماً ملكياً هو فوق القانون «لأن الرجل لو ولد بمواهب مقدسة بحيث يستطيع طبيعياً أن يستوعب الحقيقة لكان في غنى عن القوانين لتتحكم فيه، إذ لايوجد قانون أو نظام فوق المعرفة» (القوانين ٨٧٥).

إن وحدة المنظورات الفلسفية والسياسية التي تميز فلسفة أفلاطون السياسية تخدعه هنا بشكل عام، كما لو أنها توقعه في فوضى قضايا مختلفة جداً.

فطباق المعرفة والقانون الذي طرحه أفلاطون وعامله في الفلسفة بلغة مجردة باعتباره سيادة العقل على التقليد المتغير، يفترض في السياسة شكلاً ملموساً جداً، ومثل مصير سقراط أستاذ أفلاطون الذي ظهر بوضوح، ينظر إليه عادة حسب الجريمة والعقاب. حتى لو كانت سيادة العقل هذه شرعية ومثبتة في قوانين الدولة (انصافاً لأفلاطون نقول إنه لم يتطرف بمثاليته إلى هذا الحد) فإن المضمونات الفلسفية والسياسية لهذا الفعل ستكون مختلفة كلياً. فقوة وضعف مفهوم أفلاطون الذي ألهم وضلل كثيراً أجيال الفلاسفة والسياسيين يمكن ترجمتها إلى واقع سياسي. كل هذه المحاولات التي اتخذها كل من أفلاطون وأتباعه الكثر أدت بالضرورة إلى مثلنة السياسة وتسييس الفلسفة.

آراء أفلاطون في القانون، كآرائه في الدولة المستمدة من مفهومه الأساسي عن

الحكومة الإلهية باعتبارها نمطاً أولياً ونموذجاً للاحتذاء والتقليد. وفي «القوانين» يستعيد الأسطورة القديمة عن العصر الذهبي ويستنتج أن: «مايزال علينا أن نفعل كل مانستطيع لتقليد الحياة التي يقال إنها وجدت في أيام كرونوس وبما أن مبدأ الخلود يكمن فينا، فعلينا أن نصغي إلى ذلك، في كل من الحياة الخاصة والحياة العامة، وننظم مدننا وبيوتنا طبقاً للقانون، ونعني بكلمة «قانون» توزيع العقل» (القوانين ٧١٣).

فالنظرة إلى القانون أنه «توزيع العقل» أي تجسيد العقل، صارت شائعة لدى جميع الأنصار المتأخرين للاتجاه العقلي في فلسفة الحق. وتكمن خصوصية مفهوم أفلاطون في أن القانون بنظره يمثل اللاوجود العقلي أكثر مما يمثل العلاقات الواقعية، ولذلك هو وإن جزئياً وطبقاً لإمكانية البشر، أداة لإعادة مقاييس الحكومة الإلهية. فأفلاطون يأمل أن تساعده القوانين في تحسين المجتمع المعاصر بإحياء أشكال حياة ماقبل التاريخ، التي ماتت من زمن بعيد، فيجتث المد المرتفع للفوضى في دولة أثينا الفاسدة.

كان أمل أفلاطون قليلاً في أن يقبل سكان الدولة الخيالية قوانينه قبولاً طوعياً، فيقترح تطهير البلاد من العناصر غير المرغوبة وترك العناصر الصالحة فقط (القوانين ٧٣٥). وأفضل نوع من التطهير في رأي أفلاطون مؤلم كالمداواة في الطب، يشتمل الموت أو النفي، وهذا بالضبط مايرمي إليه كثير من القوانين التي اقترحها أفلاطون.

يطور أفلاطون مفهومه عن القوانين في سجال مع السفسطائيين. وفي مناهضة لبروتاغوراس الذي آمن أن الإنسان مقياس كل الأشياء، يتمسك أفلاطون أن مقياس القانونية التي هي العدل، هو الله. وإذ يسوي أفلاطون خلافاته مع تراسيماخوس يرسم خطاً للتمييز بين القوانين الحقيقية والقوانين الزائفة، فالأولى هي تلك الموضوعة لخير الدولة ككل وليس لعصبة من المغتصبين.

في رأي أفلاطون أن الحكومات التي تتورط في صراع سياسي على السلطة «ليست دولاً ولا قوانين وضعت لخير طبقات خاصة ولالخير الدولة عامة. فالدول التي تملك هذه القوانين ليست حكومات بل أحزاب. وأفكارها عن العدالة لامعنى لها» (القوانين ٧١٥). ربما كان هذا أعظم تقرير شديد ضد الخط السسياسي لتراسيماخوس في تاريخ الفكر اليوناني.

إلى جانب المقاربة الفلسفية السياسية لقضايا الدولة والقانون، تكشف المحاورة الأخيرة لأفلاطون على نحو جنيني الاتجاه الجغرافي الجديد الذي تابعه فيما بعد أرسطو ونيكولومكيافيلي وجان بودان وعلى الأخص مونتسكيو في كتابه «روح القوانين».

الماضي في هذه المحاورة لم يعد متمشياً مع النمط الأولي الأحادي البعد للحكومة ولا محكاً للمقارنة، بل عومل من منظور تاريخي باعتباره توالياً للمجتمعات والدول والأخلاق والعادات والقوانين (من الطوفان حتى زمن أفلاطون).

يصف أفلاطون هنا المجتمع البدائي بعد الطوفان بنظامه القبلي، وحكم الشيوخ وطاعة التقاليد والعادات القديمة والتوحد اللاحق لعدة قبائل في دولة، وظهور الحكومة الارستقراطية أو السلطة الملكية وإصدار القوانين الأولى وتاريخ طروادة وأرغوس وسينا واسبارطة والأشكال الحقيقية وغير الحقيقية في أنظمتها وتشريعها وتاريخ الفرس وأثينا، وكذلك النتائج السلبية لتطرفات الملكية والديمقراطية. والموجز التاريخي لأفلاطون ينتهي إلى نتيجة أن المشرع المعاصر يجب أن يلتزم بمبدأ الاعتدال وتحديد سلطة الحكام من جهة، وحرية المحكومين من جهة أخرى.

وتمارس جغرافية البلاد، بمناخها وتربتها.... إلخ تاثيراً على نظام الدولة وعلى التشريع: يشير أفلاطون «علينا ألا تفوتنا ملاحظة أنه يوجد فرق في الأمكنة، فبعضها ينبت رجالاً أفضل وبعضها ينشيء رجالاً أسوأ، وعلينا التشريع وفقاً لذلك» (القوانين ٧٤٧).

فكرة التقليد، الفكرة المركزية في كل مبدأ أفلاطون السياسي مؤشر فعلي لنظرته المستخفة بالعقل الإنساني وبقواه الخلاقة قياساً إلى الآلهة. وقد عبر أفلاطون بوضوح عن هذه الفكرة في أسطورته حيث الكائنات البشرية تمثل دمى الآلهة، فلا يعرفون إذا كانوا مجرد دمية فقط، أو أنهم خلقوا لهدف أهم. وعواطفهم تشبه الحبال والأوتار التي تشدهم نحو سبل مختلفة ومتعاكسة. هناك جعل بين هذه الحبال «الحبل الذهبي للعقل الذي نسميه القانون العام للدولة» وعلى كل إنسان أن يفهمه ويشده ضد كل بقية الحبال «القوانين ٦٤٥».

والشؤون الإنسانية في رأي أفلاطون غير جديرة بأن يمعن فيها المرء كثيراً. فما دام الإنسان مخلوقاً «ليكون لعبة بين أيدي الآلهة - وهذا أعظم مافيه لو تأملنا جيداً» - فعليه أن يعيش مضحياً ومغنياً وراقصاً حتى يرضي الآلهة. وعندما يلعب الإنسان طيلة حياته عليه أن يلاحظ قواعد اللعبة - هذه القواعد تسمى القوانين. إن أفلاطون المشرع يبقى يطالب جمالياً بأن على الدمية أن تكون منفذة تنفيذاً رائعاً، وأن يعيش الإنسان أطول مايمكنه (القوانين ٨٠٣).

أسطورة أفلاطون عن الإنسان باعتباره لعبة الآلهة تقلل نوعاً ما من قيمة نصيحته

بجمع القسر والاقناع في دعم القانون. كان أول من صاغ بوضوح هذا المبدأ السياسي - الحقوقي وكذلك تقديمه كحجة لتقديم فعالية مسبقة للقوانين.

استلهاماً للأسطورة السابقة عن البشر/ الدمى يرى أفلاطون من الضروري توطيد أدق سيطرة ممكنة على حياتهم كلها، العامة والخاصة. وفي الحقيقة نرى أن قوانينه تنظم الروتين للمواطنين وصولاً إلى أدق التفاصيل من غير أن تترك لحظة واحدة من النهار أو الليل غير محسوبة وتمارس رقابة عملية حتى على عاداتهم اليومية وعلى أحابيلهم الصغيرة غير المؤذية.

وحرصاً على استمرار الحالة الراهنة وعدم خرق القانون بأي ثمن، وانبهاراً بالثبات الظاهري للدولة المصرية التي قاومت التغير مدة عشرة آلاف سنة، يعلن أفلاطون الحرب على كل التجديدات، ويؤسس رقابة صارمة على الشعراء والموسيقيين ويقف ضد تغيير ألعاب الأطفال. إن قوانينه تحرس الدولة حراسة حريصة من كل ما يعتبره تأثيرات ضارة ويفرض أشد عزل ممكن لمواطنيها عن الغرباء. ويوغل أفلاطون أكثر فيمنع منعاً باتاً الأشخاص دون الأربعين من السفر خارج البلاد، ويضع حظراً على كل الرحلات البحرية الخارجية حتى الخاصة. والاستثناء الوحيد وضع فقط لأولئك الذين يزورون قطراً أجنبياً كرسل أو سفراء أو بعثة دينية وبغرض «كسب المجد» للدولة الأفلاطونية في البلدان الأخرى. وإلى جانب ذلك يمكن للدولة أيضاً أن ترسل إلى الخارج «مراقبين» (شريطة أن يوافق عليهم حراس القانون) لدراسة القوانين الأجنبية واستخدامها بغية الاستفادة من تجربة شعب آخر. فالاختلاط بالأجانب داخل الدولة نفسها مقيّد إلى الحد الأدنى ومراقب بكل عناية.

لايمكن ضمان ثبات القانون إلا إذا كان للدولة قضاء خاص «المدينة التي لامحاكم نظامية للقانون فيها لاتبقى مدينة» (القوانين ٧٦٨). ومع ذلك فالقضاء عند أفلاطون لايصنع فرعاً خاصاً للحكومة أو وظيفة نوعية للدولة. واختصاراً لنظامه في محاكم العدالة يقبل أفلاطون صراحة أنها «لاتستطيع أن تُحدَّد بالضبط لا كونها وظائف ولا كونها غير وظائف» (القوانين ٧٦٨).

كل حاكم يجب أن يكون في رأي أفلاطون قاضياً أيضاً لبعض الأشياء ويجب أن يشارك جميع المواطنين في إدارة العدالة بطريقة عامة. وإلى جانب مختلف محاكم الفصل ومحاكم الدعاوي الخاصة، يقترح أفلاطون إنشاء دائرة قانون في كل قبيلة وكذلك تعيين هيئات قضائية ادعائية عامة مختصة بالقضايا العامة تنظر في دعاوى

المصلحة العامة. وهذه الهيئات تؤلف من قضاة منتخبين من كل قضاء ويخضعون لفحص يقام بحضور الناخبين. ويكتشف أفلاطون حالة من أجل المشاركة الفعالة للقضاة في الاجراءات الحقوقية، مادام القاضي الصامت لا يقول أكثر مما هو مشروع فلن يكون برأي أفلاطون قادراً أن يقر تقريراً عادلاً. كما تقدم قوانين أفلاطون حق الدفاع ضد التهم الجرمية في اجراءات المحكمة، مع أنه يبدي انحيازاً كبيراً تجاه المدافعين الذين يجعلون القضية الأفضل تبدو أنها الأسوأ.

ويعلق أفلاطون أهمية كبرى على معرفة القوانين وينصح بدراسة مؤلفات المشرعين «إذ من بين كل أنواع المعرفة نرى معرفة القوانين الجيدة هي القوة العظمى لتحسين المتعلم، وإلا لا يكون ثمة معنى للقانون الإلهي الذي يملك اسماً مرتبطاً بالعقل» (القوانين ٩٥٧).

في قمة العقوبات الصارمة التي تنتظر كل أولئك الذين يخرقون القوانين تأتي العقوبة من الآلهة، ويذكر أفلاطون على نحو غامض مرتكبي الشر بالانتقام العنيد لديكي، ربة العدالة. ومع ذلك حتى هذا لايقنع أفلاطون فيتوسل بخلود الروح وأولويتها على كل شيء جسدي حتى يدعم مفهومه عن طبيعة القانون الإلهية. وبما أن القانون متجانس مع النفس وكذلك مشارك في الأسباب الأولية الأبدية، فإنه يحوز حالة انطولوجية متحدّرة مباشرة من الميثولوجيا الإغريقية التقليدية.

تتخذ أفكار أفلاطون الفلسفية الميثولوجية في الحقيقة شكل دين إلزامي غرضه إضافة الخوف من الآلهة إلى قيود القانون لضمان مطابقة الرأي الضروري وتمنيع الدولة «الحقيقية» ضد أي تأثير مميت.

* * *

مارس التراث الثقافي لأفلاطون تأثيراً في الفلاسفة والمفكرين السياسيين والقضاة والسوسيولوجيين لأكثر من خمسة وعشرين قرناً. فطول مدة تأثير مفاهيمه وموضوعاتها يمكن تلمسها بالاجتماع البارز للعبقرية المبدعة والخيال الوثاب لأفلاطون الشاعر مع النظرة العميقة في معظم القضايا الأساسية والمنحصرة دائماً بالوجود البشري لأفلاطون الفيلسوف والباحث.

لم يقع تلميذه أرسطو، الذي صار خصم أفلاطون الرئيسي في تاريخ الفكر اليوناني اللاحق، تحت تأثير الفلسفة السياسية الأفلاطونية فقط، بل أيضا لعب دوراً هاماً في نشر أفكار معلمه.

من كتّاب اليونان القدامى الذين يدينون ديناً كبيراً لأفكار أفلاطون (في شروح أرسطو إلى حد ما) لابد من إشارة خاصة إلى المؤرخ بوليبيوس. فبتطوير وشرح أفكار أفلاطون عن التقدم الدوري المرحلي لأشكال الدولة، ونظراته في مزايا الحكومة المختلطة لعب دوراً هاماً في جعل الفكر اليوناني السياسي شعبياً، وعلى الأخص في اكتساب قدامى كتاب الرومان، وفيما بعد كتاب أوروبا الغربية، للفلسفة الأفلاطونية. ومن المفكرين السياسيين الرومان الذين تبنوا نظرية أفلاطون السياسية يأتي في المقدمة شيشرون الذي تبنى ليس فقط مبدأ مزج كل مستويات الحكومات، وإنما أيضاً مزج عدد من مفاهيمه عن الحقوق الطبيعية.

كانت مؤلفات أفلاطون وأتباعه وبالأخص أفلوطين محطّ اهتمام المفكرين المسيحيين والوسطويين. وتميزت هذه المرحلة بظهور كتاب أوغسطين «مدينة الله» الذي لعب دوراً هاماً في نصرته الأفكار السياسية ـ الحقوقية الأفلاطونية والأرسطية، وتفسيرها بروح اللاهوت المسيحي.

فالمذهب السياسي للتوماوية، الاتجاه الرئيسي في الفلسفة الكاثوليكية التي تنسب للاهوتي الوسطوي توما الاكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) الذي تبنى وقدم تفسيراً جديداً خاصاً للأفكار الأفلاطونية عن أشكال الحكومات، وسيادة مبدأ الروح العقلي في الدولة الكاملة، والمصدر المقدس للتشريع.. إلخ. ولاعجب في ذلك فالنظام الطبقي لمدينة أفلاطون المثالية لم يعدم أن يجد تطابقاً مع البنية التراتبية للمجتمع الاقطاعي عن طريق ايديولوجيته.

فكرة أفلاطون القائلة أن كل طبقة يجب أن تقوم بعملها، حققت خطوة تقدمية جديدة إلى الأمام في كتابات مارسيليوس البادواني الذي وقف ضد ذريعة الأكليروس بحق التدخل في شؤون المقاطعات الأخرى.

في مرحلة النهضة اتجه العالم الثقافي مباشرة إلى مؤلفات أفلاطون التي مكّنت القراء من الاستغناء عن أفلاطونية أوغسطين الجديدة والترجمات اللاتينية وتفاسيرها المختلفة. والاهتمام بأفلاطون ارتفع عاكساً الرغبة في التحلل من قيود الأرسطية الدغماطية.

إن مدائح أفلاطون للملكية الدستورية ببركاتها العميمة مقابل لعنته الحكم الاستبدادي، وكذلك دفاعه عن الحكومة المختلطة التي تحمل أعظم سمات الملكية والارستقراطية والديمقراطية وجدت استجابة كبيرة في القرن السادس عشر في ظل

ظروف تعاظم السخط الشعبي على الملكية المطلقة. فأيديولوجيو البرجوازية الناهضة الذين عرفوا في التاريخ باسم مناهضي الملكية (هم منظرون عرفوا في القرن السادس عشر - المترجم) أو المحاربين ضد الملوك وجدوا مفهوم أفلاطون مطابقاً لنظريتهم في الملكية المقيدة القائمة على التمثيل الطائفي، واستخدموا حججه استخداماً فعالاً ضد الاستبدادية باعتبارها الشكل الشرير والفاسد للحكومة.

خضع مبدأ أفلاطون في الدولة المثالية لتحولات جذرية في طوباويات توماس مور وتوماسو كامبانيلا. والفرق الأساسي بين الاشتراكية الطوباوية لأمثال هؤلاء المفكرين وماسمي شيوعية أفلاطون ناجم أولاً وقبل أي شيء من الفرق بين برامج الطرفين. إن مؤسسي الاشتراكية الطوباوية وإن قدموا مُثلاً جديدة لصياغة قديمة، إلا أنهم استعادوا من أفلاطون ليس فقط مفهوم الدولة الكاملة، بل أيضاً الإيمان بقدرتها العملية وبعدد من الفرضيات النظرية الهامة.

والشيء نفسه يصدق على طوباويي القرن الثامن عشر من أمثال ديلي وموريللي فأفكارهم، وعلى الأخص تلك التي تلبي مطالب الطبيعة وتعكس الانسجام الميثولوجي (العصر الذهبي) في فجر البشرية هي من تأثير أفكار أفلاطون القوية والبارزة. ويمكن تلمس هذا التأثير حتى في المشاريع الطوباوية لإنشاء المجتمع لسان سيمون وفورييه وأوين المدينين لأفلاطون ببعض مخططاتهم وأطروحاتهم (مثل الترتيب الطبقي الاجتماعي بحسب تقسيم العمل وانسجام الميول والمجامع المنسجم ومكانة التربية ووضع المرأة.... إلخ).

إن الاتجاه العقلي في تفسير التراث الأفلاطوني الذي بدأ في ظل النهضة هو سمة لكل الايديولوجيا البرجوازية.

إن أفلاطون هو السلف القديم لسبينوزا وهوبز اللذين طورا وطبّقا الطريقة الهندسية في تحليل المجتمع والسياسة. ومن الهام جداً أيضاً ملاحظة التوازي بين مفهوم أفلاطون عن السياسة باعتبارها فناً ملكياً ينسج معاً مختلف الفضائل والعواطف المتصارعة في نسيج واحد ناعم وقوي للدولة وتشبيه هوبز للدولة بآلة معقدة تجتمع فيها العواطف الإنسانية المختلفة. ثمة أيضاً سبب وجيه للإيمان أن فكرة دين الدولة الألزامي التي دافع عنها سبينوزا وروسو وبوفندوف ومفكرون سياسيون آخرون في العصور الحديثة كأوجه مختلفة لما سمي الدين المدني ترجع إلى مبدأ أفلاطون في المدينة المثالية. أيضاً شرطة الدولة عند كرستيان ولن ترتبط ارتباطاً وثيقاً

بتراتبية أفلاطون القوية والشاملة مع مجلسها الليلي والساهر وحراس القانون الذين لايكلون.

وتتجلى مفاهيم أفلاطون السياسية واضحة في كتاب مونتسكيو «روح الشرائع». إن وصف مونتسكيو لعوامل تحديد «روح الشرائع» ودفاعه عن نظرية اشتراطية تداخل الأخلاق والنظام السياسي والقوانين، يشير مراراً وتكراراً إلى أفلاطون كرائد وموثوق بأفكاره. ويمكن تحري تأثير أفلاطون ليس فقط في فهم مونتسكيو للأشكال المختلفة للحكومة، وإنما أيضاً في مفهومه عن تطورها وتغيرها. ويتبع مونتسكيو خطوات أفلاطون فيقول إن فساد أي شكل من أشكال الدولة والحكومة يبدأ بانحلال مبدئها الخاص. طبعاً لم يتحدث أفلاطون عن الفصل بين السلطات، ومع ذلك فإن فكرته عن مزايا الحكومة المختلطة تسبق نظرية مونتسكيو الشهيرة، وهي أسس حججه في الفصل بين السلطات المختلفة وتوازنها.

وفكرته عن الملك الفيلسوف تبناها أنصار المطلقية المتنورة (فولتير وديدرو وآخرون). إن الإيمان الذي لايتزعزع في «القوانين الحكيمة» ميزة هلفتيوس وهولباخ وديدرو يعزى في التحليل الأخير إلى تأثير أفلاطون وقبضته القوية على عقول المتنورين الفرنسيين.

وتكشف الأفكار المشتركة بين أفلاطون وروسو عن ذاتها في إيمانهما المشترك بأن العصر الذهبي للعرق البشري يكون في الشيوعية البدائية أو في الدولة الطبيعية، عندما يشترك الناس في كل شيء، فيكون كل واحد سعيداً، ولا تكون هناك ملكية خاصة. وكلاهما اعتبر ظهور الملكية الخاصة عاملاً ذا أهمية كبرى في الانحطاط العام للأخلاق.

ويشترك روسو في أفكاره السياسية والحقوقية مع فكرة أفلاطون المركزية في مجال السياسة ـ تقديم الكل على الأجزاء، أي إعلاء مصالح الدولة على مصالح الطبقات والأفراد. والفكرة نفسها تبناها هيغل (جزئياً من أفلاطون وأرسطو مباشرة، وجزئياً من روسو راسماً تمايزاً خاصاً بين الإرادة الشمولية وإرادة الجميع) الذي أولاها تفسيراً خاصاً وطورها في سياق نظامه عن المثالية المطلقة.

ليست دولة أفلاطون عند هيغل مثالاً أعلى مجرداً وفارغاً ، بل تعبير مثالي عن مجموع الأخلاق اليونانية (حسب تفسير هيغل لهذا المفهوم). وبالنسبة للمسألة الأساسية للعلاقة بين الفلسفة والواقع فإن أفلاطون في رأي هيغل اتخذ الموقف الصحيح مقدماً تعبيراً فلسفياً للواقع المثالي للمدينة اليونانية.

وأفكار كانط عن الدولة السياسية المتطابقة مع فكرة القانون، أي عن الحكومة الجمهورية الحقيقية متفقة مع مشاريع أفلاطون المثالية وتعكس المطلب القديم للفلسفة في إشراقها على السلطة السياسية. ومع ذلك فإن طموح كانط لايصل إلى هذا الحد. فيستحيل في رايه أن يكون الفيلسوف ملكاً. وسوف يكون شيئاً جيداً لو أن الملوك أو الشعوب التي تحكم نفسها (المتمسكة بالقوانين القائمة على مبدأ المساواة) لا تمنع الفلاسفة من حق الوجود ونشر آرائهم بين الناس. وفي الحقيقة يوضح كانط أنه لا أحد سوى الفلاسفة يمكن أن يكون وسيلة، في ظروف معينة من العلنية، لتحقيق الهدف الحقيقي للسياسة ـ للصالح العام.

وكان لأفلاطون تأثير أعمق في فيخته الذي كان مشروعه الطوباوي لمجتمع برجوازي ألماني (في كتابه: الدولة التجارية المكتفية ذاتياً ١٨٠٠) قد صيغ على أفكار سلفه القديم (التنظيم التفصيلي لكل الحياة، وتقسيم الدولة للمواطنين حسب مبدأ التجارة والعمل والتفرد الاقتصادي والاعتماد على الذات... إلخ).

إن تشابيه أفلاطون بين الدولة والإنسان وقدرات النفس وسلطات الدولة ومختلف المفاهيم البيولوجية والسيكولوجية عن العلاقة بين الكل وأجزائه هي مشتركة بمواصفات مختلفة، بين كثير من ممثلي النظرية العضوية للدولة والسياسة والقانون.

في القرن التاسع عشر والقرن العشرين أدى بعث مبدأ الحق الطبيعي إلى اهتمام جدي بالآراء السياسية الأفلاطونية التي حققت سيرورة كبيرة في عدد من أوجهها الحديثة. فميزة اللاهوت الكاثوليكي تقوم على المبدأ التوماوي الذي اشتهر بتفسيره مفاهيم الحق الطبيعي لأفلاطون وأرسطو وفق روح العقائد المسيحية.

وهناك محاولة جادة قدمت تفسيراً كانطياً جديداً لنظرية أفلاطون عن الدولة والقانون قام بها أرنست كاسيرر في بداية القرن العشرين. وإذ يعتبر كاسيرر مبدأ الحق الطبيعي (القانون) حلقة وسيطة بين الفلسفة والشريعة، يرى أن أصله يعود بقسمه الكبير إلى مثالية أفلاطون. وفي رأيه أن مبدأ الحق الطبيعي هو أساس كل أفكار أفلاطون المتعلقة بالكائن في ذاته والكائن الحقيقي والكائن في الطبيعة، ولكن ليس الكائن بالميثاق. وانطلاقاً من الفكرة الكانطية الجديدة «الصافية» عن القانون، أيضاً يصف كاسيرر الدولة الأفلاطونية بأنها مؤسسة قانونية ترجع واقعيتها ليس إلى الضرورة الخارجية (ستناقض عندئذ فكرة العقلانية الخالصة) بل على العكس، إنها تنجم من شروط الوعي الذاتي.

هذا الفهم لمبدأ القانون كبنية منطقية صرفة يكمن في جذر تفسير كاسيرر لمبادىء الحق الطبيعي الأخرى بما في ذلك المبدأ الذي سبقه إليه كانط. فعند كاسيرر أن أفلاطون لايبتعد عن الفكرة الحديثة عن الحرية مادام يؤيد حكم العقل وليس طبقة مستبدة في الدولة.

وفي بداية القرن العشرين جذبت فلسفة أفلاطون السياسية عامة ومبدأ الحق الطبيعي خاصة اهتمام بافل نسوفغورودسيف، المؤرخ الروسي للنظريات السياسية الذي حث زملاءه على الاهتمام بالاتجاه السقراطي الأفلاطوني في التراث القديم والذي عكست مقاربته الأيديولوجيا اللبرالية للهيغلية الجديدة والكانطية الجديدة. وسار في هذا الاتجاه بعض المؤرخين الألمان في أواخر العشرينات (من أمثال كارل غرونو وفرنرجيجر) الذين جازفوا بتقديم نظرية لإحياء أفلاطون ونظروا إليه على أنه مرشد في السياسة العملية.

وفي الأربعينات أطرى التركيب اليوناني ـ الأفلاطوني عن الحرية والقانون، الحقيقة والحق، اللوغوس والدايكي، الكانتي الجديد ارنست كاسيرر فاعتبر هذا التركيب انجازاً عميقاً للفكر السياسي اليوناني ومفتاحاً لتحليل القضايا المعاصرة للقانون والسياسة. وقبل ذلك بقليل دافع المؤرخ الألماني رودولف بولمان عن فلسفة أفلاطون السياسية ضد هجوم هيغل وأدوارد زيلر واوتو جيركي وبقية الكتاب الذين اتهموا أفلاطون بأنه تجاهل الحقوق الفردية والحريات في مفهومه عن القانون.

تميزت الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية بمحاولات عديدة لشراح نظرية أفلاطون السياسية البرجوازيين لتكييف أفكاره لحاجات الصراع الايديولوجي المعاصر.

وقد جاءت الانتقادات الكبيرة لمفاهيم أفلاطون السياسية ـ الحقوقية على يد ليبراليين من أمثال برتراند رسل وكرال بوبر وارنست توبتش وآخرين (كلهم يتبنون الأفكار الوضعية). حاول هؤلاء الكتاب تصوير أفلاطون على أنه رائد التوتاليتارية ومدافع عن الدولة التسلطية.

ففي رأي بوبر أن كلاً من النزعة السلطوية في القرون الوسطى والتوتاليتارية الحديثة ترجعان إلى أفلاطون. ويجعل بوبر الشيوعية المعاصرة تحت عنوان التوتاليتارية ويربط أفلاطون إلى ماركس (من خلال هيغل) مفصحاً عن مشاعره العدائية تجاه الشيوعية عندهما.

ويصف برتراند رسل فلسفة أفلاطون السياسية بأنها «السلطوية في السياسة».

ويعلن صراحة أنه يعامل أفلاطون «بقلة احترام كما لو كان انكليزياً معاصر أو أمريكياً يدافع عن السلطوية (برتراند رسل في كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية وعلاقتها بالظروف السياسية والاجتماعية منذ أقدم العصور حتى اليوم» لندن ١٩٤٦ ص ١٢٥).

كل المحاولات لتصوير الفيلسوف القديم على أنه ديمقراطي معاصر أو توتاليتاري هي محاولات منافية جوهرياً للتاريخ. فأفلاطون في ظل ظروف عصره النوعية دافع عن الحكومة الارستقراطية وقدم مثاله السياسي في إطار فلسفي كمدينة كاملة. فإذا أخرجناها من سياق البيئة التاريخية لأفلاطون تحولت إلى تجريد وحازت سماتها الفردية خصائص النماذج النظرية المثالية وأمكن لمبادئها الرئيسية أن تطبق في مجال القانون والسياسة في كل زمن. مثل هذه المقاربة لاتنسجم مع التقدير الموضوعي لأهميتها السياسية والنظرية. فلو كان لتراث أفلاطون أي قيمة عملية، لوجب النظر إليه من خلال التطور التاريخي، أي من خلال الاهتمام بالظروف الاجتماعية الاقتصادية السياسية الابستمولوجية لتكوينه.

يسترعي موقف الكتاب الروس من النظرية السياسية لأفلاطون، انتباهاً خاصاً، مادام تقدير أفكاره اتخذ اتجاهاً مباشراً حول تقدير المفاهيم السياسية الحقوقية الأخرى للتراث القديم المرتبط بطريقة أو بأخرى بتعاليم أفلاطون (أي تراث السفسطائيين وسقراط وأرسطو والرواقيين... إلخ). وحول فهم المقاربة القيمية للماضي عموماً، لمكانتها وأهميتها في الأبحاث التاريخية.

والهجوم الرجعي على أفلاطون من قبل عدد من الباحثين، يبدو لنا تافلاً لا معنى له إذا عرفنا أن أفلاطون كان خصماً عنيداً وناقداً مريراً للانقلابات الاوليغارشية وللحكومة الاوليغارشية عموماً. ويبدو هذا واضحاً من مذهبه العام في أشكال الحكومة حيث عامل الشكل الاوليغارشي كشكل فاسد وزائف، ومن موقفه النقدي الذي اتخذه ضد الممارسات السياسية المعاصرة في ظل الحكم الأوليغارشي.

لم تكن مشاعر أفلاطون المعادية للأوليغارشية أقل من مشاعره المعادية للديمقراطية، فليس من قبيل المصادفة أنه رفض المشاركة ليس فقط في شؤون الدولة الديمقراطية، بل أيضاً في الثورة الأوليغارشية عام ٤٠٤ ق.م في أثينا مع أن قائد الثلاثين لم يكن سوى عمه كرتياس.

وللأسباب ذاتها يصعب على المرء قبول رأي بعض المؤرخين أن أفلاطون كان اللسان الناطق لمالكي العبيد الرجعيين في أثينا ـ فانتقاده لممارسات كل أشكال

الحكومات التي عاصرها من موقع المثالية المجردة (حكم الفلاسفة) لاينسجم أبداً مع هذه الصيغة الباهتة. ومن الموقع ذاته انتقد أفلاطون أيضاً التيموقراطية وجعل النظام الكريتي ـ الاسبارطي ممثلاً لها في كتاباته ـ هذا الموقف لاينطبق تماماً على «مثلنة المؤسسات الاسبارطية» التي اتهمه بها بعض الشراح.

والحقيقة أن التيموقراطية في مخطط أفلاطون تمثل الفساد الدستوري لكنها مفضلة على الاوليغارشية والديمقراطية والاستبدادية، ومع ذلك فإن كل أشكال الحكومات تلك، بما فيها التيموقراطية، هي أشكال فاسدة وزائفة من حيث المبدأ.

الأفكار الخاطئة عن السمة الرجعية لآراء أفلاطون السياسية هي في الأغلب نتيجة سوء شرح مذهبه في الأشكال السياسية للحكومة عموماً، والشكل الارستقراطي خصوصاً. والقضية هي في أنه في نظر بعض الدارسين فهمت حماسته للحكومة الارستقراطية بطريقة أحادية الجانب، فجعلوها مساوية لـ«الرجعية» وهذه المقاربة البدائية من موقف المنطق هي مقاربة زائفة، وكذلك هي نافلة من زاوية تاريخية، لأنها لاتضع في الحسبان آراء أفلاطون النظرية والسياسية الحقيقية.

عندما وصفنا من قبل المفاهيم السياسية عند فيثاغوراس وهيراكليت والمفكرين اليونان الآخرين، أشرنا إلى الفرق بين برامج «ارستقراطية الدم» القديمة، و«ارستقراطية الروح» الجديدة. وهذا فرق يجب ألا يهمله المرء إذا أراد النفوذ إلى عقل أفلاطون.

من المهم جداً أن أفلاطون الذي انحدر من أسرة نبيلة عريقة وكان «ارستقراطي دم» نموذجياً تقوده أفكاره الفلسفية والسياسية والحقوقية إلى اتخاذ موقف معاد لكل من ارستقراطية الوراثة وارستقراطية الثروة أو الاوليغارشية ومدافع عن الارستقراطية الجديدة ـ ارستقراطية الروح والمعرفة. ويصعب أن نحسب موقفه السلبي من الاستبداد قائماً على حقيقة أن استبداد اليونان القديمة غالباً ما يقف على نحو مباشر ضد امتيازات الارستقراطية الوراثية. فأفلاطون لم يكن متمسكاً بهذه الامتيازات ونقده للاستبداد لم يصدر عن اعتبارات شخصية ومصلحة ذاتية ـ المسألة كانت عنده مسألة مبدأ.

حكومة أفلاطون الارستقراطية كأعظم الأشكال الممكنة هي المخطط المثالي، هي التجسيد المادي لفكرة حكم النخبة المثقفة الأخلاقية التي تضم حسب رأيه الفلاسفة الحقيقيين فقط. وفوق ذلك فإن فضائل الفيلسوف الحقيقي ليست طبيعية بل مكتسبة ويمكن حيازتها، فالولادة النبيلة لم تعد ذات شأن. إن النظرية الأفلاطونية عن

الارستقراطية والحكومة الارستقراطية تختلف جوهرياً عن آراء وأفكار الارستقراطية القديمة بخصوص امتيازاتهم الطبيعية وادعائهم السلطة.

فحق المزية كأساس للحكومة لم يكن طبعاً أكثر تقدماً من الحق الوراثي للميلاد، وأفلاطون كأسلافه الآخرين وعلى الأخص سقراط لم يقدموا مساهمة ولو قليلة في التأسيس الفلسفي للمبدأ الجديد. لقد تبناه كثير من المفكرين التقدميين في المراحل التالية، وعلى الأخص من قبل المتنورين الفرنسيين، الذين كافحوا ضد الامتيازات السياسية لطبقة النبلاء وضد تمثيلها. فلم يفقد هذا المبدأ أهميته حتى هذه الأيام، ومازال أصداء المعارك السياسية الماضية تتردد مثلاً في المطالبة بالقيادة المؤهلة، والمقاربة العملية لقضايا الإدارة.. إلخ. وهذا مظهر هام في ارستقراطية أفلاطون الذي لايجوز إسقاطه من الحساب في الدراسات التاريخية، والذي لايتفق مع إلصاق الرجعية بطوباويته السياسية.

ومن الجدير بالملاحظة أيضاً في هذا السياق أن أي تحليل اكسيولوجي عميق لهذا المفهوم أو ذاك من مفاهيم المفكر وفق طباق «التقدم - الرجعية» ذي القيمة المفردة يتضمن بالضرورة ميزاناً محدداً للقيم الاجتماعية السياسية ويمكن أن يتخذ فقط على اساس مبدأ واضح للتقدم التاريخي. تثبت هذه المقاربة وحدها الخطوط الرئيسية الضرورية للمقارنة وتحمي الدارس من النسبية المطلقة من جهة، ومن الاعتساف من جهة أخرى.

فمثلاً لو نظرنا في المفهوم الأفلاطوني عن حكم الفلاسفة من زاوية تاريخية أي من موقف معرفة الظواهر السياسية الحقوقية، لاضطررنا أن نقبل أنه يمثل حجر زاوية هاماً في تاريخ التفسير العقلاني لتجربة الإنسان السياسية والحقوقية المتعاظمة. وفي هذه المقاربة تبدو مثلثة مبدأ الحكومة السياسية القائم على العقل والمعرفة مرحلة هامة وضرورية في التفسير الفلسفي للظواهر السياسية.

ومن الناحية الاجتماعية السياسية والأيديولوجية كان هذا المبدأ تقدماً هاماً على ايديولوجيا الارستقراطية القديمة. وإلى جانب ذلك يقدم البديل الفلسفي لحق العبيد بالمساواة في مجال الاستهلاك. إن أفلاطون يشرح بوضوح في كتابه «القوانين» أن حصة من ثلاث حصص من المنتوج الزراعي الذي يوزع على السكان يجب أن تكون أكثر من الحصتين الأخيرتين - «لا تلك التي تخصص للسادة ولاتلك التي تخصص للعبيد». بينما في «الجمهورية» يقوم بمحاولة للاستغناء عن تقسيم سكان المدينة إلى

أحرار وعبيد عن طريق تقديم ثلاث طبقات وفقاً للتقسيم الطبيعي للعمل داخل المدينة. إن خشونة القوانين في دولة أفلاطون التالية يجب ألا تقلل من نظرته البعيدة ولا من النوازع الإنسانية لنظريته السياسية (في ظل ظروف العبودية القديمة).

فلندرس الآن حكومة أفلاطون الارستقراطية مع مبدئها في «حكم أولئك الذين يملكون المعرفة» من منظور مختلف فنقارنها مع نظرية وممارسة الديمقراطية الأثينية. يمكن لمثل هذه المقارنة في رأينا أن تلقي ضوءاً إضافياً على بعض النقاط الخلافية التي تتعلق بموقف أفلاطون من الديمقراطية، مادام نقده للشكل الديمقراطي للحكومة ولمبدئه الأساسي قد وجد كثيراً من الباحثين الذين يجعلونه برهاناً هاماً على آراء أفلاطون الرجعية.

لقد انتقد أفلاطون الديمقراطية الأثينية. لكنه في الوقت ذاته انتقد كل الأشكال الأخرى للحكومة القائمة على أرض الواقع (الاستبداد والطغيان والملكية والارستقراطية والتيموقراطية والاوليغارشية). لقد كان المثال الأعلى عند أفلاطون (حكم الفلاسفة، أو ارستقراطية المعرفة) نتاج الفكر التأملي المجرد، إنه طوباوية ساحقة وناقدة أساسياً لكل الأشكال الموجودة للتنظيم السياسي والحكومة التي يدركها على أنها درجات متفاوتة للانفصال عن صورته العالمية الأخرى عن الكمال. سيكون من السذاجة أن تعزو المثال الأعلى لأفلاطون كلياً أو جزئياً لعواطفه المعادية للديمقراطية - وإن كان موقفه الناقد للديمقراطية (وكذلك الأشكال الأخرى غير الفلسفية للحكومة) لم يدع مثاله الأعلى من دون تأثير.

إن أفلاطون، كمعلمه سقراط الذي أعدمته الديمقراطية الأثينية، ينتقدها انتقادات رئيسية في نقص الأكفاء وتعيين الموظفين العامين عن طريق القرعة... إلخ. ودفاعه عن حكم أولئك الذين يملكون المعرفة، أي «الفلاسفة الحقيقيين» الماهرين في فن الحكم والمتعلمين بكل أنواع الفضائل، يعادل في ضوء النظرية والممارسة الديمقراطية المعاصرة، أبعاد الجماهير عن الإمساك بدفة الدولة. ولاشك من وجهة نظر الأحرار أن هذا الحكم لم يكن مقبولاً أو كان رجعياً إذا استخدمنا اللغة الحديثة. ومع ذلك حتى نفهم أهميته في ظل ظروف عصر أفلاطون النوعية، أي أن نقدّره في المنظور التاريخي، لابد من أن نطرح هذا السؤال: هل يمكن للشعب نفسه أن يتوحد بالتقدم الاجتماعي، أو هل كان موقفه تقدمياً؟.

حتى يجيب المرء عن هذا السؤال يجب ألا يتجاوز حقيقة أن الشعب القديم المؤلف

من المواطنين الأحرار مستبعد من العمل القسري للعبيد ولايدخل في مسألة شرعية النظام الاجتماعي الذي رفض الحقوق السياسية وبقية الحقوق للأغلبية من سكان المدينة. إن الديمقراطية أيام أفلاطون تنظر إلى العبودية على أنها مؤسسة قائمة على العدالة الطبيعية. كانت ديمقراطية ضيقة التفكير تسعى لذاتها وتخشى حقوق الآخر وتغار على امتيازاتها الخاصة. والشعب القديم طالب باستمرار بالمساواة مع الطبقة العليا واهتم كثيراً بامتيازاته على الطبقات الدنيا. وليس من قبيل المصادفة أن «الديماغوجيا» عدت كلمة مشينة ـ وقد اكتسبت معناها المحتقر من عمل القادة الديمقراطيين أصحاب العائلات المرموقة، الذين يديرون بمهارة الرأي العام فيشبعون جشع الشعب ـ وفي الوقت نفسه يحققون طموحهم ـ بألفاظ العدالة والمساواة.

فهل يمكن حصر الحدود والامتيازات الاجتماعية داخل طبقة واحدة من المجتمع هي طبقة الأحرار إذا كان حريتها تقوم على عبودية طبقة أخرى؟ إن منطق التقدم الاجتماعي والسياسي ودروس التاريخ تبين أن هذه المساواة الجزئية التي تخدم مصالح فئة اجتماعية واحدة فقط تسير عكس المبدأ الوظيفي للطبقة الخاضع لكل بنية المجتمع التراتبي. في دولة قائمة على التفاوت الاجتماعي المصالح يتصف هذا المبدأ بالشمولية ويقرر العلاقات الاجتماعية داخل كل الطبقات.

لم تكن ديمقراطية مالكي العبيد القديمة حكم أغلبية السكان، بل كانت فقط حكم رجال القبائل الأحرار، أي أولئك الذين ينتمون إلى قبيلة من القبائل الأثينية وكانوا يتمتعون بحق الولادة من دون أن يقدموا مجهوداً لامتيازات الرجل الحر لمجتمع المدينة. وبالمقارنة مع هذا الحق الوراثي في الامتيازات السياسية، فإن حق المعرفة أبعد مساواة بحكم طبيعته. لقد رفض زعماؤه الوظيفة التصنيفية للتمايزات الاجتماعية وأعلنوا المعرفة كقاعدة شاملة يمكن تطبيقها على المجتمع. وانطلاقاً من هذه القاعدة لايمكن لمكانة إنسان أو وزنه الاجتماعيين ولا مستوى رفاهيته أن تكون مؤشراً على جدارته الحقيقية ـ إنه أولاً وقبل أي شيء كائن عاقل فلابد من النظر إليه وفقاً لهذه السمة الشمولية. إن تنفيذ هذا المبدأ العقلي مصحوب في رأي أفلاطون ببناء نظام اجتماعي مثالي تبرز سمات خاصة لـ«الشيوعية الاستهلاكية» (غياب كل من الملكية الخاصة والأسرة وجماعية الملكية والزوجات والأطفال ضمن الطبقتين الأعليين في «الجمهورية» وتساوي كل الطبقات في ميدان الاستهلاك في «القوانين»).

إن السمة الطوباوية اللاواقعية لمشاريع أفلاطون في الدولة المثالية تشهد بأن مبدأه في الحكومة غير عملي (الفكر بدلاً من الولادة النبيلة أو مواصفات الملكية) في ظل

شروط العبودية القائمة. وحتى يتحقق هذا المبدأ يتطلب تخطي حدود النظام الاجتماعي المعاصر - وهذا هو تماماً السبيل الذي يتحرك فيه التاريخ إلى الأمام، وفقاً لكل من النظرية والممارسة، فيخرق باستمرار حدود الأشكال الاجتماعية القائمة ويحل محلها أشكالاً جديدة. لقد أبدى أفلاطون استبصاراً عميقاً في طبيعة عدم الاستقرار الاجتماعي والسياسي وأسبابه التي تحراها في هيمنة الملكية الخاصة، والصراع بين الفقراء والأغنياء، وقدم علاجه لأمراض المجتمع المعاصر له. لقد كان مبدأ جديداً في تنظيم الحياة الإنسانية لم يكن يعرفه مجتمع مالكي العبيد.

أهمية مبدأ أفلاطون السياسي لم تجهلها الأجيال اللاحقة. فأنصار التقدم التاريخي المدافعون عن شتى نظريات إعادة البناء الاجتماعي على مبادىء جديدة عادلة لايستطيعون تجاوز دولته المثالية بصمت فإما أن يناقشوا ضدها أو أن يستخدموها كحجة تؤيد مشاريعهم الخاصة. وقد مارست آراء أفلاطون في العصور الحديثة تأثيراً كبيراً في نظريات الطوباويين المبكرين الذين انتقدوا الملكية الخاصة وابتكروا أشكالاً مثالية لمجتمع قائم على جماعية الملكية والزوجات والأطفال والمساواة في مجال الاستهلاك.... إلخ.

إن الدور التاريخي لطوباوية أفلاطون كمؤسس كبير لمبادىء اجتماعية تقدمية لمراحل متأخرة هو حجة هامة ضد تفسير تعاليمه على أنها رجعية أو متخلية عن التقدم. على العكس فالمرء لايستطيع إلا أن يوافق على التماسك عند الشراح الليبراليين المعادين للشيوعية والقادة الذين لايريدون خرق الملكية الخاصة، الذين شعروا بالخطر في الميول التقدمية المعادية للملكية في مخططات أفلاطون، فمعارضتهم طبيعية ومنسجمة مع النظرات الاجتماعية السياسية التي يتبنونها. ومن جهة أخرى يبدو التماسك للأسف مفقوداً في مقاربة أولئك الذين يعادون الملكية الخاصة وينتقدون طوباوية أفلاطون ويقيّمونها على أنها رجعية من دون تقديم مواصفات مقنعة.

لابد للمؤرخ في تحليله تعاليم أفلاطون الاجتماعية السياسية من الانتباه دائماً إلى خطر الإفراط في التبسيط، ومقاومة إغراء ارجاع المركب الضخم لأفكار أفلاطون إلى مبدأ مفرد، إلى فكرة ثابتة. يتحدث الكسي لوسيف عن الميل إلى التجدد في مفاهيم أفلاطون والسمة الرجعية لطوباويته، وفي الوقت نفسه لايغمض عينيه عن الميل المعاكس الذي يفصح عن ذاته بوضوح في تعليم أفلاطون: إنه مانسميه النسيج الأخلاقي، أي الإلحاح على تغيير العالم المحيط وفقاً لمعتقداتنا. فأفلاطون في هذه الناحية كان دائماً عدواً لعديمي الثقافة القنوعين. إنه بالضبط هذا الاندفاع الذي

لايقاوم نحو المثال الأعلى والخدمة البعيدة عن الذات للمبدأ الذي جعل فلسفة أفلاطون شهيرة عبر آلاف السنين، مع أن تقديراتها كانت دائماً مختلفة، وقد احتفظ هذا المبدأ بالنقد والإدانة في شكله الحسي. لقد غدا قانون أفلاطون الأخلاقي ذخيرة تاريخية وتحفة فقط، ولكن من الناحية الشكلية فإن قيمة الجوهر الأخلاقي الذي دافع عنه أفلاطون لم تمت أبداً. ويقدم المؤلف تقديراً عاماً لتراث أفلاطون فيشدد على الاتجاهات الديمقراطية لتفكيره المتبدية بوضوح في رفض الدغماطية وفي السعي الدؤوب بحثاً عن الحقيقة، والشكل الحواري لخطابه، والقبول العلني للشكوك، والتردد في الأجوبة الجاهزة، بل غيابها.

إن المقاربة التاريخية الملموسة لنظرية أفلاطون السياسية هي أيضاً ميزة فالنتين اسموس، عالم الإنسانيات الروسي. فهو في انتقاده مبدأ أفلاطون في الحكومة الارستقراطية لايصفها في الوقت نفسه إنها رجعية ضمناً. إن حسه بالنزعة التاريخية يتجلى مثلاً في أنه يعامل مبدأ أفلاطون ضمن بيئته التاريخية النوعية من دون أن يغفل عن محدودياته ومن دون أن يتحرى التطور التاريخي اللاحق وتحولات الأفكار والقيم الأفلاطونية الأصلية. إن هذه المقاربة تمكن المؤلف من تجنب النتائج السطحية والأحادية الجانب لدى تقديره مفاهيم أفلاطون عن الحرية وعلاقة الدولة بالفرد والحالة الاجتماعية السياسية لمختلف الطبقات.

يلاحظ اسموس بحق أن العنوان الحقيقي لمحاورة «الجمهورية» يعكس سمة فريدة للفكر القديم، وفي الحقيقة إنه يعكس السمة الفريدة لنظرة القدماء العالمية كلهم وليس أفلاطون وحده: إنها النقيض المقابل تماماً للنزعة الفردية في الفكر الأوروبي الحديث، وهي موجودة في الاعتقاد أن العضو الحر في المجتمع لاينفصل ككل عن الدولة التي ينتمي إليها وإن هذه العلاقة هي نموذج لحل جميع القضايا الفلسفية الكبرى.

هذه الفكرة عن الدولة الشاملة تشمل كل مبدأ نظام أفلاطون الاجتماعي المثالي: «إن الحرية وكل ماهو فائق عند أفلاطون لايخضع للفرد ولا حتى للطبقة وإنما لكل المجتمع، للدولة ككل. فطوباوية أفلاطون ليست نظرية في الحرية الفردية للمواطنين، بل نظرية في الحرية الشمولية ـ حرية الدولة في شموليتها، في كليتها التي لاتتجزأ».

يحلل اسموس طوباوية أفلاطون (شيوعية الاستهلاك الأفلاطونية ولكن ليس شيوعية الانتاج) فيميز تماماً بين مظهرين مختلفين لكنهما متداخلان، المظهر النقدي أو السلبي والمظهر البناء أو الايجابي. متابعته لهذين المظهرين في المنظور التاريخي يمكنه

من النظر بعمق أكثر في طبيعة معارضة أفلاطون لأشكال الحكومات القائمة، وفي العلاقة الحقيقية بين الدولة والمثالية والواقع المعاصر.

فعلاقة مبدأ الدولة المثالية الأفلاطونية بنظرية فصل السلطات تستحق اهتماماً خاصاً. إن هذه النظرية لاتظهر إلا على أساس الممارسة العملية ـ تقسيم واقعي للعمل في ميدان الحياة العامة، وهذا مستحيل من دون نظم دقيق من الأفكار التي تعكس هذه الممارسة العملية. لقد اعتبر أفلاطون تقسيم العمل «مبدأ شكلياً للدولة». وهذه الأطروحة أسهمت بلاشك في التدليل النظري على ضرورة فصل السلطات في العصورالحديثة. ومع ذلك فإن أفلاطون نفسه لايملك مثل هذه النظرية. ثم إن تقسيم العمل بين الطبقات المختلفة يرفض فكرة فصل السلطات. والحقيقة أن الطبقة العليا، أي الفلاسفة الذين يديرون الحكم عند أفلاطون تعود إليهم السلطة الأخيرة في كل أمور الحكومة، وهذا بالضبط مايمنعه فصل السلطات.

إن سلطة الحكام ليست أبداً مقيدة بالتنظيمات فهم يقومون بالتفافات لتفريغها من وظائفها التشريعية والتنفيذية والقضائية. هذه التعددية في ممارسة سلطتهم ليست سوى دليل آخر على السلطة التي لاتنقسم والتي يمسكون بها في الدولة، دليل على وحدة سلطة الدولة التي يجسدونها. وهناك سبب لاعتبار النخبة الحاكمة في الدولة الأفلاطونية عصبة اوتوقراطية منفلتة تمارس الدولة سلطة لاحدود لها. إن مثلنة أفلاطون لهذه العصبة وإطراءها لايمكنه جعلها تشارك عن قناعة بفصل السلطات الموجّه أصلاً ضد احتكارها المطلق.

إن الفرق في كفاءة منظمات الدولة المختلفين، الذي أشار إليه أفلاطون وأرسطو وبقية المفكرين، وعلى الأخص التلميح إلى الهيئات التشريعية والتنفيذية والقضائية لا يعني أنهم سعوا لإقامة مبدأ فصل السلطات أو انطلقوا منه في عرض مذاهبهم. وآراء أفلاطون بهذا الصدد عرضت أعلاه بوضوح كاف.

أما بالنسبة لأرسطو فإن موقفه يتطلب توصيفاً معيناً. فقد كان أرسطو أكثر وضوحاً وتماسكاً من أفلاطون في تمييزه بين العناصر المكونة لبنية الدولة: «كل المؤسسات لها ثلاثة عناصر على المشرع الجيد أن ينظر فيما هو ملائم لكل مؤسة.... يوجد ١) عنصر يدرس القضايا العامة ٢) وعنصر يخص القضاة ـ والسؤال هو كيف يجب أن يكونوا وعلى من يجب أن يمارسوا سلطتهم وكيف يجب أن تكون طريقة انتخابهم ٣) وعنصر تكون لديه السلطة القضائية» (أرسطو «السياسة» ٤، ١٤).

ومع ذلك لم يركز أرسطو اهتمامه على علاقة هذه «العناصر الثلاثة» الواحد بالآخر (استقلالها، ردات فعلها، موانعها المتبادلة... إلخ) وهذا طبيعي لشارح مبدأ فصل السلطات، لكنه راح يشغل نفسه بتنظيمها النوعي في ظل أشكال مختلفة للحكومة. ومع أن «العناصر الثلاثة» أعلاه تشكل في رأي أرسطو أساس أي شكل للحكومة و«الفارق الحقيقي بين الأشكال الناجمة عن التنظيم المختلف لكل عنصر من العناصر» (مرجع سابق) فإن أرسطو لم يهتم بهذا الأخير انسجاماً مع مبدأ فصل السلطات، أي كسلطات منفصلة، أو وظائف مستقلة نسبياً لسلطة دولة واحدة، بل عاملها كعناصر شكلية.

لو أن أرسطو انطلق من مبدأ فصل السلطات، لما حصر نفسه بما استشهدنا به أعلاه. كان عليه أن يقول إن الفرق بين أشكال الحكومة مشروط ليس فقط بالفرق في تنظيم كل عنصر من العناصر، بل أولاً وقبل أي شيء بالعلاقة المتبادلة بالطريقة التي بها تتداخل، بشكل ودرجة مشاركتها في الممارسة من قبل الدولة بسلطاتها المنفصلة. ومع ذلك نرى أن أرسطو لم يقل مثل هذه الأشياء أبداً.

يبين ذلك بوضوح أن أرسطو يتحدث هنا ليس عن عناصر سلطة الدولة، بل عناصر شكل الحكومة. لقد أشار إلى السلطة أو التنفيذ فقط في ارتباطها بالقضاة (الموظفين) ومن الهام جداً أن المشرعين في مبدئه لا يجسدون فقط السلطة التنفيذية، بل أيضاً السلطة التشريعية: «عموماً هؤلاء يسمون مناصب وإلى هذه المناصب تسند اجراءات معينة والقضاء والآمرية، وعلى الأخص الآمرية لأنها الواجب الخاص بالقضاء (المرجع السابق ٤، ١٥). يصعب أن تقدم لنا هذه النظرة أي أساس لجعل أرسطو من أصحاب فصل السلطات.

إن كان على المرء أن يتتبع هذا المبدأ حتى مصادره النظرية، فسوف يجد الكثير في المفهوم القديم عن الدولة (وعلى الأخص عند أرسطو وبوليبوس) كشكل مختلط للحكومة. لقد اعتبر أصحاب هذا المفهوم الدولة مستفيدة في أنها تجمع مبادىء مختلفة من أشكال غير منحرفة فهمت في الحقيقة. على أنها السلطات المختلفة للدولة. فالمجتمع الصحيح والميزان الخاص لهذه المبادىء يمكن في رأيهم أن تضمن درجة عالية من الاستمرار السياسي في الدولة وأن تقدم شكلاً عالياً ومقياساً دقيقاً لمشاركة الطبقات الاجتماعية المختلفة (الشعب والأغنياء والارستقراطيين) في التخلي عن وظائف الدولة أي في الحكومة.

لهذا فإن مايسعى أن يحققه مبدأ فصل السلطات بتقسيم سلطة الدولة بين طبقات ومنظمات مختلفة، يحققه مفهوم الحكومة المختلطة بجمعه مبادىء الأشكال السياسية المختلفة ضمن اطار الدولة. وهناك بلا شك مشابهة في سمة أهداف النظريات القديمة والحديثة في مسألة لاتقدم سبباً لتجاهل الفروقات الجوهرية، بما في ذلك تلك الفروقات ذات الطبيعة النظرية المفهومية. فعلى المؤرخ دائماً أن يكون محصناً ضد إغراء تحديث الماضي فذلك يقود حتماً إلى السطحية وإلى أخطاء في تقييم أفكار قدامى المؤلفين.

إن الكثير في فلسفة أفلاطون السياسية الذي يعكس الكلاسيات القديمة غدا مهجوراً وتافهاً، ومع ذلك فإنه يشتمل الكثير للتفكير والتأمل ولا يمكن الغض من قيمته المعرفية الكبيرة. فانجلز مثلاً يقدر تقديراً عالياً «إبراز أفلاطون لشيء كان في عصره عملاً عبقرياً كاملاً - وهو تقسيم العمل باعتباره القاعدة الطبيعية للمدينة (المتحدة بالدولة في عرف الاغريق)».

والخلاصة أن أفلاطون فتح وجوهاً جديدة في القلسفة وقدم مركّباً ضخماً من القضايا السياسية الحقوقية في ميدان البحث العلمي. كثير من الحلول التي قدمها تحمل طابعاً مميزاً لعبقريته الخلاقة. وقد سارت في تاريخ الفكر السياسي اللاحق فتلقفها أولئك الذين وجدوا فيها قيمة ابستمولوجية وأولئك الذين وجدوا فيها وهماً. إن الاتجاهات الاجتماعية السياسية الايديولوجية لمبادىء أفلاطون وكذلك مصائرها مختلفة جداً، ومع ذلك فإنها تشكل جزءاً متكاملاً في تراث البشرية الثقافي. ومن دون تقدير نقدي لفلسفة أفلاطون السياسية لايتوقع المرء أنه قادر على الإمساك بالاتجاهات في خضم التعاليم السياسية والمبادىء الحقوقية للماضي والحاضر، ولا أن يحقق مقاربة رزينة للمارسات السياسية المعاصرة.

إن التجربة الروحية والثقافية لعملاق مثل أفلاطون هي دائماً بناءة بجانبيها: الايجابي والسلبي. إن فكر أفلاطون لن يفقد أبهته مادام يعكس التجربة الماضية للإنسانية.

٥ ـ أرسطو

أسهم أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م) أعظم مفكر قديم، اسهاماً ضخماً في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي واعتبر بحق منشىء العلم السياسي كفرع مستقل عن المعرفة.

لقد قدّر ماركس وانجلز ولينين تراثه تقديراً كبيراً.

ولد أرسطو في ستاجيرا، مدينة صغيرة في تراقيا في جنوب الشاطىء الشرقي لبحر إيجه، لذلك يشيرون إليه في الأدب التاريخي باسم الستاجيري. واشتهر أبوه نيقوماخوس بأنه طبيب بلاط الملك المكدوني أمنتاس الثالث لسنوات كثيرة. عقب موته ذهب أرسطو، وكان في السابعة عشرة من عمره إلى أثينا (في ٣٦٧ ق.م) بغية الانضمام إلى أكاديمية أفلاطون، وبقي عضواً فيها، أولاً كتلميذ ثم كمعلم إلى أن مات مؤسسها. في عام ٣٤٧ ق.م غادر أرسطو أثينا وعاش عدة سنوات في المدن اليونانية. وفي عام ٣٤٢ ق.م لبى طلب الملك فيليب الثاني، ملك مكدونيا فكان أستاذ ابنه الاسكندر الذي سيكون فيما بعد غازياً عظيماً، وظل معه حتى عام ٣٤٠ ق.م.

في عام ٣٣٥ ق.م عاد أرسطو إلى أثينا، حيث أسس مدرسته الفلسفية الخاصة (الليسيوم) وظل رئيسها طيلة حياته تقريباً.

أثر موت الاسكندر العظيم في عام ٣٢٣ ق.م قامت انتفاضة شعبية عامة ضد حكم مكدونيا، فوجد أرسطو المعروف بآرائه المؤيدة لمكدونيا نفسه في وضع حرج. لقد اتهم، كسقراط، بعدم الولاء لأثينا كما وجهت ضده تهمة الكفر. فاضطر أرسطو أن يذهب إلى منفاه الطوعي وعلل ساخراً رحيله السريع عن المدينة برغبته في انقاذ الاثينيين من خطيئتهم ضد الفلسفة. فذهب إلى مدينة أمه الأصلية كالسيس في جزيرة يوبيا حيث كانت له بعض الأملاك، ومات هناك بعد بضعة أشهر.

كان أرسطو كاتباً غزير الانتاج بيد أن الكثير من كتبه فقد وضاع. والكتب الباقية التي يناقش فيها قضايا القانون والسياسة هي السياسة ودستور الاثينيين والأخلاق والخطابة. وقد شرح مذهبه السياسي الحقوقي عامة في كتابه «السياسة».

حاول أرسطو تطوير مبدأ شامل في السياسة كعلم مستقل مرتبط بالأخلاق ارتباطاً وثيقاً. وتفرض المقاربة العلمية للسياسة مسبقاً في رأي أرسطو نظاماً دقيقاً من الأفكار الأخلاقية أي من خلال التعرف على طبيعة الفضائل والمعنويات.

موضوع العلم السياسي هو الجميل والعادل، وهو الموضوع الذي تدرسه أيضاً الأخلاق التي تنظر إليه باعتباره مجموعة من الفضائل. فالأخلاق تمهيد للسياسة، إنها دراستها التمهيدية. فإلى جانب القضايا الأخلاقية النوعية درس أرسطو أيضاً في كتابه «الأخلاق» عدداً من المسائل الأخرى المتعلقة بالقانون والسياسة.

من بين تراتبيه الأهداف التي تستلهمها الفنون والعلوم المختلفة يقف هدف العلم السياسي في قمتها. وتتبعه أهداف جميع العلوم العملية الأخرى (كما فهم من السياسة أنها علم عملي درس النشاط العملي للإنسان) مادام هو نفسه يهتم بأرقى الخير للإنسان والدولة (الخلاق ١، ١).

وفي رأي أرسطو أن الخير الأعلى يكون في القناعة أو امتلاء الحياة. والحقيقة أنه لا شيء سوى القناعة يجعل الإنسان مكتفياً ذاتياً أو سيد نفسه وهي دائماً الهدف النهائي، أو الهدف بحد ذاته، وليس سيلة إلى هدف آخر.

القناعة كهدف أعلى لكل الجهود البشرية تكون في النشاط القائم على الفضيلة، إنها احراز هذه النتيجة التي هي هدف السياسة: «لقد اعتبرنا غاية السياسة أشرف الغايات: فهي تستحق أكبر اهتمام لجعل أعضاء المجتمع ذوي طابع معين، فالخير هو أن تصنع كل ماهو شريف» (الأخلاق ١، ٩).

إن مناقشة الفضائل الأخلاقية وصفات «الرجل الصالح» في كتاب «الأخلاق» تستخدم كمدخل إلى كتاب «السياسة» حيث يعالج أرسطو الفضائل الأخلاقية التي تميز «المواطن الصالح» ويبسط رأيه في العلاقات السياسية عموماً.

يقوم مفهوم أرسطو عن الفضيلة على الاعتقاد أن الفضيلة ليست صفة خلقية. يقول أن الفضائل تحصلها النفس وتنقسم إلى عقلية وأخلاقية. «فالفضيلة العقلية تعود عموماً في ولادتها ونموها إلى التعليم (ولذلك يحتاج العقل إلى الخبرة والوقت) بينما الفضائل الأخلاقية لصيقة بشخصيته وتبدي ذاتها في أفعاله. ويمكن تحصيلها في سياق حياة الإنسان وتتدعم بالتدريب المستمر».

الناس في رأي أرسطو لم يولدوا فضلاء ولا عكس ذلك. وعلى النقيض من أطروحة أفلاطون التي تقول إن الفضائل خلقية ولا يمكن تعليمها، يتبنى أرسطو مفهوماً

أكثر واقعية عن الفضيلة كطاقة يمكن تحصيلها عن طريق العادات الصالحة. «فالفضيلة إذن هي الشخصية المهتمة باختيار الوسط، أي الوسط المتعلق بنا، وهذا يقره مبدأ عقلي، وعن طريق ذلك المبدأ يمكن لحكمة الإنسان العملية أن تقرره» (الأخلاق ٢، ٦). فالاختيار الأخلاقي للإنسان هو اختيار طوعي وهو حر في أن يملك طريق الفضيلة أو الرذيلة: «فإن كان في مقدورنا أن نعمل وأن نمتنع عن عمل ماهو مشرف أو العكس، فإن كل هذا يؤلف الخير أو الشر: إذن نجد أن صفات الخير أو الشر موجودة في قدرتنا» (الأخلاق ٣، ٥).

على أية حال ينحرف أرسطو عن مفهوم حرية الإرادة السابق، ويتمسك بأن الإلهام إلى الهدف الحقيقي ليس مسألة اختيار خاص بالمرء، «فلا بد أن يكون المرء مولوداً بقدرة على الرؤية العقلية، أي أن يحكم حكماً جيداً وأن يختار ماهو خير فعلاً» (الأخلاق ،٣ ٥).

ينتقل أرسطو إلى قضية العدالة فيكشف بوضوح عن العلاقة بين الأخلاق والسياسة. ويقول إن العدالة هي أرقى جميع الصفات التي تحوزها النفس (الشجاعة والعفة والكرم والشهامة.... إلخ) وتقع في مجال الأخلاق لكونها جزءاً جوهرياً من الفضيلة عموماً. ومع ذلك فإن للعدالة أيضاً مظهراً نوعياً يجعلها تقع ضمن مجال السياسة - إنها مبدأ العلاقات الصحيحة والمتساوية بين الناس. فالعدالة في القانون والسياسة تفهم على أنها أعلى فضيلة، أي العدالة السياسية.

يرسم أرسطو تمايزاً بين نوعين مختلفين من العدالة - التوزيعية والتصحيحية. فالأولى تهتم بتوزيع مختلف الخيرات وفقاً لإسهام كل عضو في المجتمع في الصالح العام، وقد تكون الحصص بينهم بحسب الشرف والثروة والمال مختلفة جداً. وبالمقابل فإن هدف العدالة التصحيحية هو الارتقاء بالمساواة في تبادل البضائع العائدة إلى الأفراد وفقاً لكمية ونوعية العمل الذي تشتمل عليه. إنها تغطي اجراءات وصفقات وأضراراً وعقوبات... إلخ.

مفهوم أرسطو في نمطي العدالة يكرر في الحقيقة آراء أفلاطون في نمطي المساواة: ففي كلتا الحالتين ثمة محاولة لتبرير التفاوت في مجال العلاقات المتفاوتة (عند أرسطو) تعتبر شرطاً جوهرياً لتنظيم الحياة السياسية الحقوقية تنظيماً خاصاً.

النتيجة الأساسية التي تنجم عن مبدأ أرسطو الأخلاقي والتي هي ذات أهمية حاسمة لنظريته السياسية موجودة في الأطروحة القائلة أن العدالة السياسية ممكنة فقط

بين الأعضاء الأحرار والمتساوين اجتماعياً، وهدفها النهائي هو تأمين القناعة أو السيادة المطلقة.

فالعدالة السياسية مفهومة هنا على أنها مبدأ الشكل السياسي للسلطة (تمييزاً لها عن السلطة غير السياسية للسادة علىالعبيد والأب على الأبناء) وباعتبارها طريقة سيساسية للسيطرة على العلاقات بين الناس. فالمجتمع السياسي يفرض مسبقاً الحرية والمساواة لأعضائه: الذين يمارسون السلطة والذين يخضعون. والنتيجة الطبيعية للمبدأ الأخلاقي الذي شرحه أرسطو في كتابه «الأخلاق» هو مبدأ بنية الدولة وأشكالها المختلفة التي تكون الموضوع الأساسي لكتابه «السياسة».

يلخص الستاجيري طريقته في البحث العلمي في الظواهر السياسية فيشير إلى ثلاثة عناصر: يفتت الدولة باعتبارها كلاً تركيبياً إلى أجزائها المكونة، لدراسة وتمييز خصائص كل جزء من هذه الأجزاء، ودراسة مختلف بنى الدولة ونشاط الدولة طبقاً للتجمعات المختلفة لعناصرها. ويؤكد أرسطو أنه يستخدم مبادىء مختلفة في التقسيم مادام الكل يتوزع في عناصر مختلفة من التقسيم وتقوم التجمعات المختلفة لهذه العناصر على وظائف المجموع.

آراء أرسطو في بنى الكل وفي علاقات عناصره تسيطر عليها الأفكار العضوية. إنه يلجأ غالباً إلى التشبيهات المماثلة بين الدولة والعضوية الحيّة ويشبه مختلف عناصر المجتمع بالنفس والجسد.... إلخ.

والسمة الهامة لمقاربة أرسطو للواقع السياسي هي أن تحليله يضج بالموازاة التاريخية ومقارنة الماضي والتجربة المعاصرة، ويفصح عن ميل واع للتعميم النظري والمعالجة العلمية للممارسات السياسية. ومقارنة له مع أفلاطون نجد أن دور الأسطورة في مفاهيمه تقلص إلى أدنى حد.

لقد أحرز أرسطو تقدماً كبيراً على أفلاطون بالنسبة للواقعية. إن مقاربته الواقعية للقضايا السياسية تفصح عن ذاتها في كل من طرائق تحليله والمعالجة البراغماتية لموضوع بحثه (الظواهر السياسية). إن أرسطو يسعى لفهم المنطق الداخلي والمعنى الحقيقي للعلاقات السياسية الواقعية، أي للحصول على استبصار واضح في المجال الذي لم يكن عند أفلاطون سوى مشهد مؤسف للدمى التي تحاول عبثاً تقليد الأنماط الأولية الإلهية.

ومع ذلك بشكل عام، على الرغم من اعجازاته البارزة في عقلنة الدراسات

السياسية، وإن لم تكن العقلنة دائماً صحيحة، ومواظبته على المجال ضد أستاذه، ظل أرسطو تحت التأثير الكبير للمخططات السياسية الحقوقية المثالية التي طورها أفلاطون بمهارة. وفي كثير من الوجوه تختلف مقاربته عن مقاربة أفلاطون، لكن ليس من النادر أن يتبع أرسطو ضمناً أثر سلفه أو يبالغ جداً في الخلافات بينهما.

لقد عالج أرسطو قضايا الدولة والقانون والسياسة وفقاً للدولة المثالية لمجتمع سياسي مؤلف من أفراد أحرار ومتساوين.

في مفهومه وتعريفه للدولة ينطلق أرسطو من مقاييس مثالية للمدينة القديمة ـ الدولة / المدينة. ومايسميه أرسطو الدولة ليس في حقيقة الأمر سوى الثقافة الهيلينية فقط، وهي الشكل الأعلى لاجتماع الإغريق. فالبرابرة في رأي أرسطو، في أوروبا وفي آسيا أعجز من أن يقيموا مثل هذه الروح الدولية (السياسة ٧، ٦، ١).

يجزم أرسطو أن الدولة نمو طبيعي، وتوجد تماماً مثل الشراكات الأولى ورب البيت والقرية. فالدولة هي أعلى شكل للعلاقة التي تغطي الأشكال الأخرى، وهي مضمونها ونهايتها. في المجتمع السياسي كل الشراكات الأخرى تحقق هدفها (الحياة السعيدة) وكمالها. فالإنسان بطبيعته حيوان سياسي وفي المجتمع السياسي فقط أو في الدولة يمكن أن تتحقق ذاتيته كلياً. فعند أرسطو ليس الشعب أبداً من سعى للوصول إلى قمة الشراكة السياسية للمواطنين الأحرار، فالبرابرة مثلاً فشلوا في الوصول إلى قمة الشراكة السياسية للمواطنين الأحرار والمتساوين بسبب تطورهم المتخلف. «البرابرة والعبيد هم من الطبيعة ذاتها» (السياسة ١، ١).

في رأي أرسطو أن علاقات السيد / العبيد هي علاقات رب الأسرة وليس علاقة الدولة. بالمقابل فإن السلطة السياسية الناجمة من علاقات الحرية والمساواة وهي مختلفة جوهرياً عن سلطة الأب على أولاده أو السيد على عبيده. لذا لايعد مجتمع البرابرة سياسياً، وهو سابق على ظهور الدولة فالسياسة والعدالة السياسية والدولة في رأي أرسطو تحت الآلهة وفوق البرابرة. وبين الآلهة والبرابرة يقف الهيليني المتطور أخلاقياً ـ مواطن الدولة. «إن ذاك الذي لادولة له بحكم طبيعته لا بحكم المصادفة إما رجل رديء أو كائن فوق البشر» (السياسة ١، ١).

وبما أن طبيعة الإنسان والأشكال المختلفة لاجتماع الناس لا يمكن أن تصبح كاملة إلا في الدولة، فإن «الدولة بطبيعتها أسبق من العائلة والفرد» (مرجع سابق).

هذه الأطروحة عن أسبقية الدولة على الأشكال الفردية والمختلفة للاجتماع، التي

تبنتها فيمابعد التعاليم السياسية (روسو وهيغل.... إلخ) فهمها أرسطو بمعنى أن الدولة وحدها، أولاً تتطابق مع الغاية المطلقة للطبيعة البشرية واجتماع الناس يمكن من الوصول إليها، ويمكن ـ ثانياً ـ الفرد والعائلة... إلخ. للعمل كأجزاء مكونة لكل واحد ـ لعضوية سياسية حية.

لذا في نظرية أرسطو السياسية تقوم أسبقية الدولة المتضمن أهدافاً تراتبية وتبعية على أفكاره الغائية والعضوية. تاريخياً من وجهة التقدم الاجتماعي والأخلاقي الثقافي الفعلي تكون الدولة مسبوقة بالفرد والعائلة.... إلخ.

الدولة عند كل من أرسطو وأفلاطون كل واحد، وحدة لمكوناتها، ومع ذلك يقف أرسطو ضد اتجاه أفلاطون نحو التوتاليتارية: هذا التوحيد المتطرف للدولة ليس خيراً (السياسة ٢، ٢). فالدولة تتألف من حشد كبير من العناصر التي تبدو شديدة التنوع بخصائصها داخل وحدة من التنظيم البنيوي الواحد. والدرجة الأقل في وحدة هذه العناصر أفضل من الدرجة الأكبر. والميل نحو الوحدة المتطرفة (مثل شيوعية الملكية والزوجات والأطفال) لابد في رأي أرسطو من أن يدمر الدولة.

انطلاقاً من هذه الفرضية يخضع أرسطو كلاً من مشروعي أفلاطون في الدولة المثالية (مشروعه في «الجمهورية» ومشروعه في «القانون» ـ المترجم) لنقد أساسي. ففي رأيه «يكون رب البيت والدولة وحدة على نحو ما، ولكن لايكونان في كل الأنحاء» (السياسة ٢، ٢).

يتخذ أرسطو موقفاً ثابتاً من حقوق الفرد، وحق الملكية الخاصة أولاً وقبل أي شيء، ويدافع عن الأسرة الفردية مؤكداً نوعيتها واستقلالها عن الدولة. وقد استخدم حججه فيما بعد العديد من خصوم كل أنواع جعل الملكية الخاصة والعائلة والأولاد ملكية اشتراكية.

فالملكية الخاصة في رأي أرسطو تنشأ في التحليل الأخير من طبيعة الإنسان، من حبّه الطبيعي لنفسه الخاصة. من قبل اعتبر أرسطو الأنانية في كتابه «الأخلاق» فضيلة هامة جداً، مادام الإنسان «صديق نفسه فهو ملزم بحب نفسه» (الأخلاق ٩، ٨). هذه الأنانية في رأي أرسطو تظهر تفوقاً أخلاقياً ويوصي بها على عكس الأنانية غير العادلة التي يحتقرها عموماً. لذلك يجب على المشرع أن يقر بالملكية الخاصة كمبدأ عقلي فاضل.

على أي حال كان أرسطو حذراً من الارتزاق والتكسب المفرط... إلخ وإذ

يدافع عن الملكية الخاصة يطالب في الوقت نفسه أن تستخدم من أجل المصالح المشتركة.

إن شيوعية الملكية والزوجات والأولاد تقود إلى إلغاء المسؤولية الشخصية، وتحضن الكسل والتواني والتواكل، وتسبب كل أنواع الاضطراب والنزاع والشقاق، بينما تكون العلاقات الودية نعمة للدولة. فوضى «خاصتي» و«خاصته» والانتقال من «هذا ملكي» إلى «هذا ملكنا» تسبب كثيراً من المأزق في الحياتين الخاصة والعامة: كم يكون من الأفضل أن تكون ابن عم أحدهم من أن تكون ابناً على طريقة أفلاطون (السياسية ٢، ٣).

كل شكل من أشكال الحكومة له تعريفه للمواطن وأساساته الخاصة للتسليم بمجموعة من الحقوق المدنية لمجموعة أخرى من الأفراد. وكل تغير في فكرة المواطن، وبالتالي في شكل الحكومة يستجر تغيراً مطابقاً في الحكومة نفسها.

فشكل الحكومة الذي وصفه أرسطو بأن النظام السياسي أو دستور الدولة هو الذي يقرره مركب الهيئات الحاكمة للدولة، أي عدد من أولئك الذين يمسكون السلطة العليا (واحد، قلة، كثرة). وإلى جانب ذلك يضع تمييزاً بين الأشكال الصحيحة أو الأشكال الحقيقية للحكومة والأشكال غير الصحيحة أو الفاسدة (الانحرافات). في الأشكال الحقيقية يحكم الحكام وفقاً للمصلحة المشتركة، بينما في الأشكال المنحرفة يسعون وراء مصالحهم الأنانية. والأشكال الثلاثة الحقيقية للحكومة هي الملكية أو الطبقة الملكية، والارستقراطية والمدنية أو الحكومة الدستورية، والانحرافات هي الاستبدادية والأوليغارشية والديمقراطية (السياسة ٣، ٧).

كل شكل له أوجه عديدة تعتمد على تجمعات العناصر المكونة.

فأوجه الطبقة المالكة أو الملكية هي:

١) الزعامة الطويلة الأمد (ويمثل لها بالدستور الاسبارطي) اتي تسترشد بالقانون.

٢) الملكيات القائمة بين بعض البرابرة (وراثية وقائمة على القانون ولكنها استبدادية وذات طبيعة طغيانية).

٣) الطاغية المنتخب بين قدامى اليونان وهو يختلف عن ملوك البرابرة في أنه غير وراثي. (ومثاله حكم بيتاكوس، أحد الحكماء السبعة، فقد انتخبه شعب الميتلين لمقاومة الغزو الخارجي). وفي رأي أرسطو أن هؤلاء الملوك

هم من طبيعة طغيانية لأنهم اوتوقراطيون، وأيضاً من طبيعة ملوكية لأنهم متنخبون ويحكمون على الخاضعين بإرادتهم.

٤) الملكيات الشرعية الوراثية وهم الحاكمون على الخاضعين بإراداتهم في المرحلة البطولية.

٥) الملكية المطلقة بحاكم مطلق يمسك بكل الأمور.

وفي رأي أرسطو أن الملكية التقليدية ليست أفضل شكل للحكومة. ففي سجاله ضد أفلاطون يرى أن من الأفضل أن تحكم أفضل القوانين أكثر من أن يحكم أفضل الرجال مادام القانون لايشتمل علي عنصر عاطفي ولذلك يتفوق على النفس البشرية التي يكون فيها هذا العنصر خلقياً. وإلى جانب ذلك فإن كثرة الحكام في حالات كثيرة أفضل من أي شخص مفرد مهما كان.

ولكن أرسطو يمنح حق السلطة المطلقة لفرد بارز يثبت أن فضيلته أسمي من فضيلة الآخرين، ومثل فضيلة الإله. في تلك الحالة يحق لهذا الفرد أن يكون ملكاً وأن يمسك بكل الأمور، وعلى الجميع أن يطيعوه لأن الملكية يجب بالضرورة أن تكون قائمة على التفوق الكبير للإنسان الواحد، ولذلك هو أعلى من كل الدساتير الأخرى. ولكن هذا نادر الحدوث.

والارستقراطية في رأي أرسطو هي حكومة الأفضل، أي أولئك الذين بالفضيلة يتفوقون تفوقاً مطلقاً على جميع الآخرين. وهذا الشكل أفضل كثيراً من الملكية. ففي ظل الارستقراطية الكاملة تكون فضيلة الإنسان وفضيلة المواطن شيئاً واحداً، أي الإنسان خير بالمعنى المجرد، بينما في ظل الدساتير الارستقراطية الأخرى فإن هؤلاء الذين اعتبروا أخياراً هم أخيار فقط بالنسبة لدستورهم. هذه الأنواع الثانوية من الارستقراطية يمثل لها بقرطاجة حيث يأخذ الدستور بعين الاعتبار الثروة والفضيلة والناس العاديين وكانت اسبارطة تحسب بين الاثنتين الأخيرتين، وقد مالت المدن نحو الاوليغارشية.

وأصح شكل للحكومة في رأي أرسطو هو الحكومة المدنية أو الدستورية (كلمة مدينة Polity استخدمت في أيام أرسطو لتعني النظام السياسي عموماً). إنها حكومة الجماهير التي تمارس سلطتها في الصالح العام. كل الدساتير الأخرى منحرفة عن الدستور المدني. ومن جهة أخرى فإن أرسطو فهم المدينة (أي النظام السياسي - المترجم) على أنها خليط من الأوليغارشية والديمقراطية، ومبدأ تحالف الثروة والحرية

الموجود في معظم الدساتير الأخرى هو في الحقيقة سمة للدولة عموماً كإطار للمشاركة السياسية، ومن الدساتير المغلوطة يعتبر الدستور الطغياني هو الأسوأ. نوعان من الطغيان (الملكيات القائمة بين البرابرة والطاغية المنتخب بين قدامى اليونان) يعزيان إلى الملكية باعتبارهما قائمين على القانون والقبول الطوعي للخاضعين، ولكن الحكم في ظل الدستورين هو حكم استبدادي لكونه من حيث الأساس اعتسافياً وليس سياسياً. والنوع الثالث من الطغيان، هو الطاغية في أكمل درجاته لكونه يقابل الملكية الشمولية، يمارس حكماً غير مسؤول على الخاضعين رغماً عنهم، والعامل لمصلحته الخاصة.

ويولي أسطو اهتماماً خاصاً بالأوليغارشية والديمقراطية. هذان الشكلان الصحيحان هما في كثير من المجالات متعارضان تعارضاً تاماً، ولذلك هناك أسباب كثيرة تجعل المرء يدرس هجنتهما أو خليطهما على أنهما Polity.

يشدد أرسطو على أن التمييز النوعي للاوليغارشية والديمقراطية كشكلين للحكومة، هو أن مبادئهما المكونة تقوم على الثروة والفقر، وليس على عدد أولئك الذين يحكمون: «لأن القلة أو الكثرة من المصادفة أن تستلم السلطة» (السياسة ١٢٧٩ ب). ولابد أن نلاحظ بهذا الصدد أنه مهما كانت أهمية طباق السلطة/ الثروة للتميز بين الاوليغارشية والديمقراطية، فإن لدى أرسطو سبباً لإبعاد القاعدة العددية إلى الخطة الثانوية: إنه يهيىء الأسس لمفهوم المدينة Polity كحكم أغلبية يرفع حصن الصراع بين الأغنياء والفقراء.

في تشخيص الديمقراطية يتريث أرسطو ليسهب في التركيب الطبقي لمجتمع مالكي العبيد اليوناني. إنه يرى مختلف طبقات وقطاعات سكان المدينة كعناصر ضرورية لأي دولة بغض النظر عن دستورها، ويميز على وجه الخصوص هذه الطبقات والفئات كالمزارعين والصناعيين والتجار والشغيلة والأثرياء والمحاربين والقضاة وطبقة خدام القضايا العامة (الموظفين). فالطبقات التي تنخرط في العمل اليدوي وتسهم في المنافع الضرورية تنتمي إلى «جسد» الدولة (المدينة الأولى عند أفلاطون) بينما الطاقة العسكرية والقضائية وطبقة المفكرين (هذه الأخيرة تجسد وظيفة المعرفة السياسية) تؤلف «روح» الدولة.

بالإشارة إلى أن «روح» الدولة مثل روح الإنسان هي أهم من «الجسد» يلوم أرسطو أفلاطون لحصره المجاري لوظائف الدولة بتأمين ضروريات الحياة وتجاهل هدفها الرئيسي

ـ الهدف الذي يفوق كل السلع (السياسة ٤). وقلما احتفظ أفلاطون بهذه المقاربة مع أن مفهوم أرسطو عن بنية الدولة الاجتماعية أكثر وضوحاً من معلمه السابق. والواقع أن نشاط الطبقات الدنيا في مخطط الأفلاطونيين الرامي إلى تلبية الحاجات المادية للمجتمع هو أيضاً تابع للمبدأ الأعلى للدولة، وكل من «المدينة الأولى» في «جمهورية» أفلاطون و«جسد» الدولة في «سياسية» أرسطو يمثلان الميدان ذاته من النشاط الذي عرف عند المنظرين المتأخرين (في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) باسم «المجتمع المدني» أي مجال المصالح الخاصة المتميز عن مجال الدولة كمنظمة سياسية تهتم بالمصالح العامة. ولابد أن نلاحظ أن أفلاطون وأرسطو ركزا اهتمامهما ليس على النشاط بمقدار ماركزاه (ناهيك عن النشاط الانتاجي) على تابعي النشاط، أي على الفئات والطبقات الاجتماعية. فالعناصر الجوهرية للدولة هي الأغنياء والفقراء «فأنصار الفريق الذين يسيطرون هم الذين يشكلون الحكومة» (السياسة ٤).

والديمقراطية كسيطرة للفقراء في الحكومة أيضاً لها عدة أوجه وفقاً للمبادىء التي تتحكم بتوزيع الحقوق المدنية بين مختلف الفئات الاجتماعية وبالتالي تقرر مشاركتهم في شؤون الدولة. ويميز أرسطو خمسة أنواع. الأول يتميز بمساواة الأغنياء والفقراء بصدد السلطة العليا ـ فلا يكون للفقراء هيمنة أكثر من الأغنياء ولا وجود لطبقة حاكمة. والنوع الثاني من الديمقراطية يتمسك الرسميون بمواصفات الملكية الصغيرة، أي ليس كل البالغين الأحرار متساوين في حقوقهم. وفي وصف النوعين الثالث والرابع من الديمقراطية يرى أن حكم القانون والمشاركة المتساوية في الوظائف هما صفتاها المميزتان من دون أن يشير إلى مواصات القضاة.

وفي ظل النوع الخامس من الديمقراطية تكون كل التنظيمات الأخرى هي ذاتها عدا تلك السلطة العليا التي لاتخضع للقانون، بل لـ«الحشد» (الشعب). إن موقف أرسطو من هذا النظام سلبي بصراحة. فيرى أنه في ظل ديمقراطية من هذه الطبيعة فإن قوانين الجمعية تتخطى القانون ويمارس الشعب الحكم الملكي ويصبح مستبداً بحيث أن النظام السياسي بكامله يميل إلى الشكل الطغياني للملكية. ونتيجة ذلك تنتقل السلطة الفعلية إلى أيدي الديماغوجيين الذين، مثل المتملقين في ظل الملكية، يصبحون موضع تكريم ـ «إنهم يمارسون الهيمنة الاستبدادية على أفضل الطبقات، والقوانين التي تصوت عليها الجمعية تشبه الأوامر التي يصدره الطاغية. فالديماغوجيون والمتملقون هم من طينة واحدة وكل مجموعة لها تاثيرها القوي بالسلطة الحاكمة ـ المتملقون هم مع الطغاة والديماغوجيون هم مع ديمقراطيي هذا النوع» (السياسة ٤).

وفي رأي أرسطو «هذه الديمقراطية معرضة للاحتجاج بأنها ليست دستورية أبداً، إذ حيث لايحكم القانون لايوجد دستور» (السياسة ٤).

وكما أثبت في كتابه «دستور الاثينيين» تحت هذا الشكل المتطرف للديمقراطية، يُدخل أرسطو الديمقراطية في ظل بركليس ومابعد، معتبراً بركليس نفسه ديماغوجياً. إنه يرى «أنه مادام بركليس قائداً للشعب سارت الأمور سيراً حسناً في الدولة، ولكن عندما توفي حدث التغير نحو الأسوأ» (دستور الاثينيين ٢٨).

من كل أشكال الديمقراطية يتحدث أرسطو بإطراء عن الدستور القائم على مواصفات الملكية الصغيرة ومصالحة الأغنياء والفقراء، وحكم القانون. ومن هنا نفهم المديح الكبير الذي أضفاه أرسطو على اصلاحات سولون الذي كان برأي أرسطو خالق الديمقراطية في أثينا. واعتبر أرسطو الاتساع التالي للديمقراطية على أنه زيادة سوء الدولة وانحطاط أخلاقي. وإلى جانب سولون وقدامى الحكام يتحدث أرسطو بإكبار عن نسياس ونيوسيدس وتيرامينس.

وللأوليغارشية التي هي حكومة الأغنياء أربعة أشكال. في الشكل الأول تكون صفة الملكية للمنصب عالية حتى أن الفقراء لايستطيعون المشاركة في الحكومة. والشكل الثاني أيضاً يتميز بالصفة العالية وإلى جانب ذلك فإنهم يملأون الأماكن الشاغرة في الطبقة الحاكمة عن طريق الاختيار. في الشكل الثالث نرى الابن يعقب الأب في المنصب، بينما في الشكل الرابع تكون المسيطرة ـ مثل الوراثة ـ للقضاة وليس للقانون. وهذا الشكل الأخير يقترب في رأي أرسطو من الاستبدادية والديمقراطية المتطرفة (السياسة ٤).

البوليتي Polity أو الحكومة الدستورية هي أعظم شكل للدولة، وتجمع في ذاتها أفضل سمات الاوليغارشية والديمقراطية، ولكنها متخلصة من ضعفهما وتطرفهما. إنها تحتل مركزاً بسيطاً، وهي خليط من الشكلين. ومن الصعب تحقيق الحكومة الدستورية عملياً مادام العنصر الوسط في الدول قلما يلعب دوراً هاماً. فالمشهد السياسي عادة يسيطر عليه إما المالكون وإما الحشد، ولذلك يعكس شكل الحكومة مصالح ذلك الحزب الذي يعتلي السلطة ـ الاوليغارشية أو الديمقراطية.

في رأي أرسطو إن الصعوبات الموجودة في دستور المدينة هي أيضاً متفاقمة بسبب أن الدولتين القائدتين في هيلاس (أثينا واسبارطة) مطعمتان في مصالحهما إما بالحكم الديمقراطي أو الأوليغارشي وعلى الأخص في الدول الهيلينية التي تعتمد عليهما.

ويلاحظ أرسطو «لهذه الأسباب قلما وجد الشكل الوسط للحكومة، هذا إن وجد، ويكون بين قلة قليلة. رجل وحيد فقط ممن حكموا هيلاس حاول إدخال هذا الدستور الوسط إلى الدول» (الأرجح أنه يشير هنا إلى سولون، ومع ذلك يرى بعض الدارسين أنه يقصد الاسكندر الكبير).

إن المفهوم الأرسطي عن المدينة غير محصور بشكل نوعي من أشكال الحكومة التي قلما تحقق في الحياة الواقعية. فهو في الحقيقة مخطط نظري للدستور السياسي يستخدم بهذا المعنى كنوع من النموذج أمام أشكال الحكومة التجريبية القائمة وكقاعدة لتقرير درجة انحرافها عن مقاييس العدالة السياسية.

لقد بنى أرسطو المدينة على أساس أقواله الأخلاقية والسياسية. إنه يدركها على أنها الشكل «الوسط» أو الدستوري للحكومة حيث يسود العنصر الوسط في كل المجالات: في الأخلاق (العفة) والثروة (الدخل المعتدل) والحكم (سيطرة الطبقة الوسطى). «المدينة التي تتألف من مواطني الطبقة الوسطى هي بالضرورة أعظم متانة بخصوص العناصر التي تقول عنهاأنها تؤلف لحمة الدولة الطبيعية» (السياسة ٤). لقد آمن أرسطو أنها لنعمة كبرى للدولة إذا امتلك مواطنوها كمية معتدلة (ولكنها كافية) من المواد.

ويرى الطبقة الوسطى الكثيرة العدد تتفادى انقسام سكان المدينة إلى زمر وتحالفات وتتفادى المنافسات بين الأحزاب السياسية.

ففي نظام المدينة عند أرسطو لابد أن تسيطر الطبقة الوسطى على العناصر المتطرفة، أو على الأقل تكون أقوى من أي عنصر على انفراد. ويجب أن تكون السلطة العليا في الدولة بأيدي الأغلبية الأقلية، وعدد مؤيدي الدستور بين السكان الأحرار لابد أن يفوق عدد المعارضين.

وعلى المشرع أن يقيم اتجاهه على الطبقة الوسطى في المجتمع وهذا يصح ليس فقط على نظام المدينة بل أيضاً على الأوليغارشية والديمقراطية.

في ظلّ مجموعة معينة من الظروف فإن الدستور الأفضل في رأي أرسطو يمكن انجازه فقط إذا توافرت له ثلاثة عناصر ـ الهيئة المدققة والمشرعون والقضاة ـ فتشكلت وعملت بأفضل طريقة ممكنة. ويفضل أرسطو النموذج الذي في ظله يكون للمشرعين الصوت الحاسم في القضايا الأساسية لسياسة الحكومة، بما في ذلك قضايا التشريع حيث الجمعية الشعبة يكون لها صوت استشاري فقط.

أما بالنسبة إلى المشرعين والمحاكم القانونية فيعتقد أرسطو أنهم لابد من أن يكونوا

منسجمين مع الشكل القائم للحكومة، ولايمكن تحقيق هذا إلا من خلال الجمع المناسب وتوازن مختلف الطرائق والاجراءات المستخدمة في تشكيلهم ونشاطهم (مواصفات المنصب والانتخاب بالتصويت أوالتعيين بالقرعة وسياسة المدفوعات.... إلخ).

والهدف النهائي لنظام الروافع والتوازنات الاجتماعية السياسية الذي اقترحه أرسطو هو تأمين درجة من الاستقرار للدستور المقبول في ظل الظروف القائمة والذي يعكس مصالح الطبقة الاجتماعية المهيمنة من السكان الأحرار.

إن تحليل العوامل المساعدة في تدعيم هذا القانون يكمله أرسطو ببحث في أسباب الزمر الحزبية والثورات، ودراسة مفصلة لطبيعة العوامل المدمرة التي تعمل في أي شكل من أشكال الحكومة ووسائل اتقائها. والسفر الخامس من كتاب أرسطو «السياسة» حيث عولج هذا الموضوع مطولاً، هو صدى للسفر الثامن من كتاب أفلاطون «الجمهورية» فهو يشبهه ليس فقط في الموضوع بل أيضاً في الحلول المقترحة للقضايا المطروحة.

إن نقطة الانطلاق عند أرسطو، والسبب الرئيسي للمشاغبات والثورات على الدستور هو التفاوت. فالرغبة في المساواة هي عموماً المحرض على الصراع الحزبي والاضطراب الاجتماعي. فالثورات عموماً تنجم من اضطراب الخاصة لنسبية للمساواة العددية، وهي حالات أخرى بالمساواة التناسبية، أي المساواة حسب الجدارة (معدلات النسب).

إن الثورات في الدساتير مصحوبة بتغير مطابق في مبادىء الحكومة. فكل مبدأ من هذه المبادىء هو نسبي ومبرر ضمن حدود معينة فقط، لذلك فإن الإطلاقية شيء خاطىء. وهكذا فإن الديمقراطية قائمة على الافتراض أن المساواة النسبية تستدعي المساواة المطلقة، بينما تنطلق الأوليغارشية من المبدأ المعارض الذي يفترض أن التفاوت النسبي يتوحد مع التفاوت المطلق: «يعتقد بعضهم أنهم إذا كانوا متساوين في شيء، فإنهم متساوون في كل شيء، ويزعم آخرون أنهم إذا كانوا غير متساوين في شيء فإنهم يستحقون حصّة غير متساوية في كل الأشياء» (السياسة ٥، ١٣٦١ب). والخطأ في المبادىء الدستورية الأساسة لابد أن يؤدي إلى اضطراب وتمردات. «فالدساتير أصلاً قائمة على غلطة، ولأنها تبدأ بداية سيئة فإنها لاتفشل في أن تنتهي نهاية سيئة» (السياسة ٥، ١٣٢آ).

إن أرسطو يرسم خطاً فاصلاً بين التمردات العادلة وغير العادلة. فالتمرد عادل إذا قامت به القطاعات المحرومة من السكان بهدف الحصول على حقوق متساوية مع الآخرين. ومن جهة أخرى لايستطيع المرء إلا بصعوبة أن يبرر أولئك الذين يتمتعون بحقوق متساوية مع الآخرين ويقومون بالشغب من أجل المزيد من مصالحهم الخاصة. ويفرق أرسطو إلى جانب ذلك بين الثورات القائمة على القوة والثورات الناتجة من الخداع.

في التحري عن العوامل المقوضة لاستقرار الدولة في ظل مختلف أشكال الحكومات يقدم أرسطو مجموعة من الضمانات لكل دستور خاص.

في رأيه أن من الممكن سواء للأوليغارشية والديمقراطية أن تكونا مقنعتين مع أنهما تختلفان عن البنية الأمثل إذا نجحتا في التغلب على ميولهما المتطرفة.

من كل الوسائل التي يمكن استخدامها لتأمين استقرار الدساتير يرى أرسطو أن أكثرها فعالية هو نظام التربية المناسب للنظام القائم. ففي رأي أرسطو كفاية عامة تفرضها الدولة أن التربية أيضاً يجب بالضرورة أن تكون هي ذاتها بالنسبة للجميع وأن اتجاهها يجب أن يكون شعباً وليس في اتجاهات خاصة بأسلوب يجعل كل إنسان يتخذ تربية خاصة لأولاده. ويقول أرسطو إثباتاً لذلك: «يجب ألا تفترض أن أي فرد من المواطنين ينتمي إلى نفسه، فكلهم ينتمون إلى الدولة، وكل واحد منهم جزء من الدولة» (السياسة ٨، ١).

دساتير مختلفة تنجم من رغبة كل الناس أن يعيشوا حياة صالحة وسعيدة. ويمكن تحقيق هذا الهدف المثالي الشامل بدرجات متفاوتة في ظل كل أشكال الحكومات القائمة، ولكن تحقيقها لايمكن أن يكون كاملاً إلا إذا أنجزت في ظل أفضل دولة حاكمة، أي في ظل دستور يقدم أعظم الفرص للسعادة (السياسة ٧). وبتقديم مشروع دولة يمكن تأسيسها بأفضل طريقة ممكنة، يتابع أرسطو محاولات أسلافه (أفلاطون وفيلياس وآخرين) الذين أخضع آراءهم لتحليل نقدي. والدولة الأفضل في رأي أرسطو ليست سوى بناء نظري ينقصه بالضرورة ضبط ودقة الواقع الذي يقدمه الادراك (السياسة ٧، ٧).

إن سكان الدولة المؤسسة مثالياً يجب أن يكونوا أكبر ما يمكن بسبب الاكتفاء الذاتي، ومع ذلك لابد من أن ينظر إلى الأرض والسكان نظرة واحدة «فالبلاد التي يمكن أن تُرى بسهول يمكن الحفاظ عليها بسهولة» (السياسة ٧، ٧). لقد فهم أرسطو

من أرض الدولة مايفهم من مصطلح المدينة القديمة من أمثال موقع المدينة، أنه يجب أن تقام بعد الأخذ بعين الاعتبار لكل من البحر والبر، وتنتج كل أنواع الانتاج لتمكن السكان «من الحياة حياة من الرفاهية الحرة والمعتدلة في آن معاً» (السياسة ٧، ٧). فالموقع الجغرافي لهيلاس والسمة الطبيعية للهيلينيين يفضيان أيضاً إلى أفضل دولة ممكنة. فالعرق الهيليني استقر بين سكان أوروبا بمناخها البارد، الذين امتلأوا بالروح المعنوية ولكن تنقصهم المعرفة والمهارة ولذلك هم عاجزون عن حكم الآخرين، وسكان آسيا المتميزين بالنباهة والخيال تنقصهم الروح المعنوية ولذلك هم دائماً في دولة الخنوع والعبودية «فهو عرق وسط في سمته لكونه مفعماً بالروح المعنوية وكذلك بالمعرفة. ولذلك ظل حراً وهو العرق الحاكم الأفضل من أي أمة» (السياسة ٧، ٧). والواقع أن أرسطو مقتنع أن اليونان وحدهم قادرون على الحياة السياسية.

وفي الحديث عن السكان يقلل أرسطو من أهمية امتلاك الدولة المثالية لعدد ضخم من العبيد والصناعيين الذين يقومون بأعمال يدوية. فالصناعيون وإن كانوا أحراراً لايمنحون المواطنية وكذلك التجار وحشود السكان الذين من ضمنهم «حشود الإبحار» الذين تتميز مشاركتهم في الحياة السياسية بالشكل المتطرف للديمقراطية (السياسة ٧، ٦).

إن المواطنين الذين من أعظم دولة نبيلة، المبتعدين عن كدح العبيد والصناعيين والمؤلفين للطبقة الغنية يجب في رأي أرسطو ألا ينساقوا إلى حياة الميكانيكيين والتجار (فهذه حياة تجهل الفضيلة وتعاديها) ولا أن يحرثوا التربة (فالفراغ حاجة ضرورية لكل من تطوير الفضيلة والمشاركة الفعالة في السياسة). يجب أن يكونوا محاربين وكهنة وقضاة يحرسون القانون والمصلحة العامة (السياسة ٧، ٨).

ومما يلفت النظر أن القوة العسكرية التي يصفها أرسطو على أنها عنصر لاغنى عنه للدولة المكتفية ذاتياً: «يجب أن يكون هناك سلاح، لأن أعضاء المجتمع يحتاجونه، ويجب أن يكون في أيديهم أيضاً للحفاظ على السلطة سواء ضد الخاضعين المتمردين أو ضد المغيرين من الخارج» (السياسة ٧، ٨).

ويجب تقسيم أراضي الدولة في رأي أرسطو إلى قسمين: قسم ملكية عامة والآخر ملكية خاصة للأفراد. ويجب أن تعين حصة من الأراضي العامة لخدمات الدين والأخرى لتغطية نفقات الطعام المشترك. وبالنسبة لأرض الملكية الخاصة، يجب أن يصار إلى استخدام مشترك لها بالقبول الصريح بحيث لايترك مواطن بلا مورد رزق.

وطبقاً لنوعي ملكية الأرض لابد أن يكون هناك نوعان من العبيد: ملكية الأفراد وملكية الدولة حيث يستخدمون في المقاطعات الخاصة وفي الأرض المشتركة. ومن الأجدى في رأي أرسطو تقديم وعد للعبيد بالحرية كمكافأة على خدماتهم.

وبما أن هدف الأفراد والدولة واحد فعلى مشرّع الدولة الفضلى أن يؤمن لمواطنيها التسلية والسلام «لأن السلام نهاية الحرب والتسلية نهاية الكدح» (السياسة ٧، ١٥).

انطلاقاً من هذا الاعتقاد يخضع أرسطو للنقد دستوري الاسبارطيين والكريتيين الهادفين فقط للغزو والحرب وفي رأيه أن الناس يجب ألا يفكروا في الحرب لاستعباد الذين لايستحقون أن يكونوا عبيداً، لكنهم أولاً وقبل أي شيء يجب أن يعملوا لمنع عبوديتهم هم أنفسهم. ومع أن الحرب وسيلة لحيازة العبيد، فإن العبودية لاتعتمد على حق الحرب، وإنما نبعت من طبيعة الأشياء. وإذ يؤكد أرسطو «العبودية بالطبيعة» يصرح في دفاع واضح عن الوقائع أن «بعضهم عبيد أينما كانوا، وآخرين ليسوا عبيداً أينما كانوا» (السياسة ٧، ١٤). وأن الناس (تسعى أن تكون أسياداً فقط على أولئك الذين يستحقون أن يكونوا عبيداً» (السياسة ٧، ١٤). فالحرب عند أرسطو لاتجعل العبودية شرعية - إنها فقط فن حيازة العبيد، إنها شيء من طبيعة الصيد (السياسة ١، ٧).

مايصدم المرء هو تباهي أرسطو وطريقته الازدرائية وهو يتحدث عن الشعوب غير اليونانية، فيتهمهم بأنهم أعجز من أن يمارسوا الحياة السياسية وأنهم عبيد بطبيعتهم. وبمديحه العرق الهيليني يعلن أنه بإمكانه اجتياح العالم إذا استطاع الهيلينيون أن يشكلوا دولة واحدة (السياسة ٧، ٧).

على أي حال لم يستطع المثال الأعلى لدولة أرسطو أن يقدم شيئاً لتوحيد الهيلينيين، ولا بالخطط العدوانية لاستعباد الشعوب الأخرى.

إن أرسطو يعتبر السلم نعمة للبشرية. وفكرة أن هدف الحرب هو السلم هي فكرة عبّر عنها أول من عبر أفلاطون ثم تبناها فيما بعد كثير من الكتاب ومن ضمنهم هيغل. وقد كان رأي أرسطو تقدمياً جداً بأن المبدأ الفعلي للحرب يعتبر مناقضاً لفكرة القانون والعدالة: «آخرون يتمسكون حسب ظنهم بمبدأ العدالة (لأن القانون والعادة نوع من العدالة) فيفترضون أن العبودية المتطابقة مع عادة الحرب يبررها القانون لكنهم في اللحظة ذاتها يرفضون هذا. فلماذا إذاً كان سبب الحرب غير عادل؟ أيضاً لا أحد يقول إنه عبد من لا يستحق أن يكون عبداً» (السياسة ١، ٦). هذه الأطروحة حظيت

فيما بعد باهتمام كبير على يد أعداء الحرب وتبنى السلم الدائم عملياً كانظ وفيخته.

ويقدم القانون في رأي أرسطو مقاييس للعلاقات السياسية بين الناس. فالحياة في الدولة كمنظمة سياسية تعني الحياة وفق القانون. فالقانون يجسد العدالة السياسية. والعدالة هي رابط الناس في الدول، إذ الحفاظ على القانون الذي هو قاعدة العدالة يشكل مبدأ النظام في المجتمع السياسي (السياسة ١، ٢). ولذلك تتطابق القانونية والعدالة.

ويشرح هذا المفهوم الذي يرجع إلى سقراط أفلاطون، ويجسد أرسطو حسب روح مبدئه في العدالة. فالقانون يخدم صالح المواطنين العام وبهذا المعنى هو الصالح العام. فالقانون يدرك كعدالة سياسية ينظم التداخل بين الحرية والناس المتساوين مثلما تنحدر العلاقات السياسية من السلطة والخضوع، وليس من العلاقات المستبدة بين السيد والعبد.

وقد وصف أرسطو القانون أيضاً باعتباره مساواة، لكن هذه المساواة حسب تفسيره مبدأ العدالة، ليست مطلقة بل نسبية مادام الناس غير متساوين في الجدارة. ومن هنا كانت مزاعم الأفضل بالامتيازات السياسية معتمدة أيضاً على القانون. وفي رأي أرسطو أن النبلاء هم مواطنون بالمعنى الحقيقي أكثر من الأخسّاء (السياسة ٣، ١٣).

من الجهة الأخرى فإن المساواة في علاقات غير المتساوين تشبه تماماً التفاوت في علاقات المتساوين، تسير ضد الطبيعة ولاتتطابق مع العدالة السياسية وقانون الحق.

فالعدالة السياسية جزئياً طبيعية وجزئياً حقوقية. ويفهم أرسطو من العدالة الطبيعية ماله في كل مكان القوة نفسها بغض النظر إذا تشكلت في تشريع دولة أو أخرى، بينما يقصد بالعدالة الحقوقية القوانين التي يضعها الناس وتنتج استخداماتها من القبول العام (الأخلاق ٧).

وإلى جانب ذلك يرسم أرسطو خطاً فاصلاً بين القانون المكتوب والقانون غير المكتوب (العادة). والأخير يقع كما هو واضح خارج مجال الحق الطبيعي واعتبره أرسطو كمجال للتقاليد أو المواضعات الايجابية.

في نظر أرسطو إن العدالة متأصلة في كل من قانون الحق الطبيعي والتشريعات البشرية. وإذا راجعنا الحجج التي تقدم بها أرسطو وأفلاطون ضد السفسطائيين لرأينا أرسطو يستنتج أنه على الرغم من أن أفكار العدالة خاضعة للتغير، فهي تختلف ضمن حدود معينة فقط. فالحق الطبيعي منمذج للحق الناجم من التقاليد: «فالأشياء

العادلة عدالة ليست من طبيعتها بل من تشريع الإنسان ليست هي ذاتها في كل مكان، مادامت الدساتير ليست أيضاً واحدة، مع أنه لاتوجد سوى عدالة واحدة في كل مكان بحكم طبيعة الأفضل (الأخلاق ٧).

وتمييزاً بين العدالة أو الحق من جهة والقانون من جهة أخرى يستنتج أرسطو أن القانون والعدالة هما نوع من العدالة (السياسية ١، ٦). وذلك يعني أن القانون لايمكن إلا أن يكون عادلاً إذا أقيم على ما يطابقه من حق. وأي محاولة مهيمنة أو طغيان الواحد على الاخر تكون مضادة لفكرة القانون الحقيقية: «كيف يمكن لما هو غير قانوني أن يكون عمل رجل الدولة أو عمل المشرع؟ إن اللاقانونية تعني الحكم بغض النظر عن العدالة، فتكون هناك قوة حيث لايكون هناك حق» (السياسة ٧، ٢).

وفي رأي أرسطو إن سلطة الحكم في الدولة تتجسد في القانون وليس في الإنسان. فالقانون عقل لا يتأثر بالعواطف الإنسانية فالعواطف تحرف عقول الحكام وإن كانوا أفضل الناس (السياسة ٣، ١٦).

والتشريع جزء من السياسة وفن المشرع يكون في تأطير القوانين وفقاً لشكل معين للحكومة، وليس في تكييف الدستور مع القوانين. ولذلك فإن حكم القانون وليس حكم الإنسان يضمن استقرار الشكل القائم للحكومة ومايطابقه من نظام سياسي: «وبذلك نصل إلى القانون، فنظام النجاح يضمن القانون» (السياسة ٣، ٦).

إن القوانين المتطابقة مع الأشكال الصحيحة للحكومة تكون مبنية على العدالة وتلك التي تتطابق مع الأشكال غير الصحيحة تكون ظلماً.

وينظر أرسطو نظرة نقدية في القوانين غير العادلة وكذلك الأشكال غير الصحيحة للحكومة، ولكنه في الوقت نفسه لايطرح مسألة الشرعية «مادامت تبدو خيراً لأغلبية أولئك الذين يشاركون الحكومة ومهما كانت لها سلطة» وهذا خير في ظل أي دستور (السياسة ٤، ٨). ففي رأيه أن حكم القانون مهما كان ظلماً في مواصفاته، جوهري للمجتمع السياسي في ظل أي شكل للحكومة.

ولكون القانون مقياساً شاملاً فإنه لايمكن أن يقدم لكل الحالات مايبرز في الحياة الفعلية، ويصدق هذا على الفرد. ومع ذلك فإن شمولية القانون لاتمنعه من أن يكون منظماً لاغنى عنه للعلاقات السياسية. فإن كانت هناك حالة خاصة لاتغطيها تشريعات الدولة فمن الضروري تلافي ذلك - «أن تقول ما كان يجب أن يقوله المشرع، وبما يجب أن يضعه في قانون لو كان يعلم بذلك» (الأخلاق ٥، ١٠).

تصحيح القانون حيث يوجد عيب بسبب السمة الشمولية يسميه أرسطو «مساواة القانون» تمييزاً من «عدالة» القانون. فالمساواة هي أيضاً عدالة، وإن كانت «شرعياً غير عادلة، لكنها تصحيح للعدالة الشرعية». ولذلك فإن المساواة والعدالة متوحدتان «ومع أن الاثنتين صالحتان إلا أن المساواة تتفوق». لذا فإن رجل المساواة في رأي أرسطو، ليس المتمسك بحقوقه، بالمعنى السيء، أي يتمسك ليؤذي جاره، بل إنه يأخذ أقل من حصته وإن كان القانون إلى جانبه.

وعلى الرغم من انتباه أرسطو لحقيقة أن من المستحيل وضع قانون لكل الأشياء (بسبب خصائصها الفردية وطابعها المتقلب المتغير وبسبب ندرتها) وأن قراراً جديداً يجب أن يصدر لتغطية هذه الحالات، فإنه يدافع عن التنظيم الحقوقي لكل الميادين الرئيسية للحياة العامة وحياة الأفراد الخاصة مدافعاً عن الالتزام الحرفي بالقانون. وفوق ذلك يؤكد أرسطو «إن ما لا يسمح به القانون هو ممنوع حتماً» (الأخلاق ٥، ٢) ولهذا يحظر التوسع بالمواضعات الحقوقية خلف ميدانها الخاص، كما يرفض المبدأ المعاكس «مالم يمنعه القانون جهارة يسمح به».

وفي رأي أرسطو أن السمة المميزة للقانون باعتباره تعبيراً عن إرادة السيطرة هي قوته الإلزامية. ومع ذلك فإن أعظم القوانين أثبتت عدم جدواها حين لايكون السكان قد ربوا بروح الدستور القائم ولم يتعودوا على تشريع الدولة (الأخلاق ١٠، ٩).

إن غرض القوانين هو المساعدة على تحقيق الهدف الأعلى للدولة وهو الصالح العام وسعادة جميع المواطنين.

* * *

كان تأثير أرسطو في الفكر الفلسفي والسياسي اللاحق ضخماً، والتحليلات التفصيلية تتخطى مجال هذا الكتاب، هذا إذا كان بالإمكان الإتيان عليها كلها. ولانعتقد أن هناك كاتباً بارزاً في تاريخ النظرية السياسية القديمة والوسطى والحديثة يستطيع تجنب التراث الأدبي الأرسطي بطريقة غير مغرضة من دون أن يرى موقفه مرتبطاً بالمفاهيم السياسية والحقوقية للمفكر العظيم. إن أكثر ماقيل من قبل عن الطابع العميق الذي تركه أفلاطون في تاريخ حضارتنا، ينطبق تماماً على تلميذه العظيم.

وعلى الرغم من هجوم أرسطو المتكرر على أفلاطون، وليس دائماً وطيداً ومعللاً، فإن الأفكار الخاصة بالأستاذ وتلميذه العظيم حول عدد من الموضوعات الرئيسية تبدو متوحدة جذرياً أو متشابهة جداً. على أي حال رأى المؤلفون المتأخرون في القضايا

الفلسفية والسياسية أن الفروق بين أفلاطون وأرسطو أقل أهمية من الفروق التي نجدها في مؤلفات الستاجيري نفسه. وفي رأيهم أن مبادىء المفكرين تكون مركباً فلسفياً نظرياً واحداً يمثل ذروة الفكر اليوناني الفلسفي والسياسي (إن مصطلح «الأفلاطونية» الشائع في الكتابات الخاصة يشمل كلاً من التراث الأفلاطوني والأرسطي عندما يستخدم بمنظور تاريخي واسع فيما يخص تأثير الفكر اليوناني الفلسفي والسياسي في تقدم البشرية الثقافي اللاحق).

بدأ تأثير أرسطو مبكراً أثناء حياته عندما كان يتعلم في أكاديمية أفلاطون ثم في مدرسته هو «الليسيوم». وقد تعاظم تأثيره بسبب روابطه الوثيقة بالبلاط المكدوني وعلاقاته الشخصية بالاسكندر العظيم وبالوصي عليه في اليونان انتيباتير، وكذلك بسبب نشر كتبه الفلسفية السياسية الكثيرة. وللأسف نجد أن القسم الأكبر منها مفقود ومعظم ماتبقى يعود إلى مرحلة الليسيوم.

بعد موت أرسطو بفترة قصيرة طبقت في الحياة، في أثينا وأثناء حكم تلميذه ديمتريوس فالبريوس نظرية في الحكومة الدستورية أو المدنية.

ومن الجانب النظري كان مذهب أرسطو السياسي طوّر وشرح على يد المشائين الشهيرين ديكارخوس المسيني وتيوفراستوس. لقد ركزا اهتمامهما بالشكل الأفضل للحكومة في ظل الظروف القائمة (ثيوفراستوس) وعلى الشكل المختلط للحكومة (ديكارخوس).

وهناك كاتبان مشهوران آخران تأثرا جداً بالأفكار السياسية الأرسطية وبالتالي لعبا دوراً هاماً في تاريخ الفكر السياسي كشارحين للنظرية الأرسطية هما بوليبيوس وشيشرون. إن تعاليم بوليبيوس عن أشكال الحكومة وتغيراتها المتعاقبة ناجمة من نظرية أفلاطون وأرسطو وكانت أداة في شعبية أفكارهما.

إن شيشرون المتمسك بمفاهيم أرسطو إلى درجة كبيرة يشاركه نظراته حول مزايا الشكل المختلط للحكومة مشاركاً في تعاليمه عن التطابق بين القوانين من جهة والحق الطبيعي والمبادىء العقلية من جهة ثانية، وعن وحدة القانونية والعدالة وعن مطابقتهما مع طبيعة الأشياء. والموقف النقدي لكل من أفلاطون وأرسطو من النضال الحزبي ومن تطرف الديمقراطية كان أيضاً شائعاً في أيام شيشرون ويلائم مشاعره الجمهورية والإنسانية.

ونظرات أرسطو في علاقة الحق الطبيعي والقوانين الوضعية والدور الذي يلعبه

القانون في الحياة السياسية وتحقيق النتيجة الأخلاقية العليا في الدولة تبناها على نطاق واسع مختلف ممثلي الرواقية الذين عدلوها وفقاً لمبادئهم الكوسموبوليتية.

وقد تبنى آباء الكنيسة عدداً من الأفكار الأرسطية السياسية وقد عدلوها لتلائم المذهب السياسي المسيحي. وقد ألح أوغسطين الذي اتبع خطوات أفلاطون وأرسطو على الفرق بين الملك والطاغية ودافع عن الحكومة الحقيقية التي تتقيد بالقانون.

وقد ترجم كتاب أرسطو «السياسة» إلى اللاتينية في القرن الثالث عشر ولهلم فون مربك فأثار عقول عدد من الشراح ومن بينهم توما الاكويني والبرت العظيم وآخرون. وفي القرن الرابع عشر ترجمه إلى الفرنسية وعلق عليه نيقولاس الأورسمي. ورأى القرن الخامس عشر أول ترجمة من اللغة اليونانية إلى الايطالية. وقام بالترجمة ليونارد ارتينو ونشرت في البندقية عام ١٤٩٨.

وإلى جانب طباق الملك / الطاغية تبنى توما الاكويني أيضاً مفهوم أرسطو للقانون (علاقة القانون وشكل الحكومة والعقلانية وعدالة القانون... إلخ) وكثيراً من أفكار المذهب الأرسطي في أشكال الحكومة.

توما الاكويني وشراح معاصرون آخرون، باشارتهم إلى أرسطو على أنه «فيلسوف» جعلوه في مركز رفيع التقدير.

ومما تجدر الإشارة إليه في موقف لاهوتيي العصور الوسطى من أرسطو إنه حتى دانتي، مع كل احترامه العميق لـ«المعلم الذي علم أولئك المتعلمين» جعل أرسطو في الجحيم (مع سقراط وأفلاطون ووثنيين كبار آخرين) ولكن في الدائرة الأولى. وفي كتاب «الملوكية» يستخدم دانتي عدداً من الحجج الأرسطية لدعم مثاليته في الملوكية العالمية. إنه يتوسل سلطة «الفيلسوف» لتدعيم آرائه عن الفرق بين الملوكية الحقيقية والملوكية الزائفة (الطغيان) وعن تحقيق الحرية الحقيقية في ظل الشكل الصحيح للحكومة.

في رأي دانتي أن كل عناصر الدولة (الأسرة والقرية والمدينة) وكذلك فكرة الدولية عموماً إنما ظهرت بأسلوب طبيعي. ومع ذلك فإن الطبيعة وهبت البشرية بوحدة عليا تقوم في رأيه بتوطيد أساس الحق الطبيعي للملوكية العالمية. فمجتمع الدولة ينظم الدولة تنظيماً صحيحاً في ظل حكم النظام الرامي إلى تحقيق المبادىء الطبيعية للمجتمع الإنساني الأعلى (هومانا سيفيلنا) الذي جعل طابعاً مميزاً للنظام الأرسطي.

عدد من أفكار أرسطو (عن البنية الاجتماعية للدولة، ومكانة ووظائف مختلف

الطبقات الاجتماعية في الحياة السياسية، والدور الذي يلعبه القانون... إلخ) استعارها وأعاد توجيهها بطريقة خاصة مارسيليو في ظروف تاريخية مختلفة كل الاختلاف كوسيلة لإقامة مذهب الحكم الشعبي مشاركاً في الحقيقة جان جاك روسو في نظريته الاجتماعية.

وبدخول مرحلة جديدة من الحياة بعد دانتي ومارسيليو أعاد صياغة مذهب أرسطو السياسي القديم نيكولو مكيافيلي، وهو ايديولوجي البرجوازية الناهضة، فازدهر كنظرية أصيلة عن السياسة المتحررة من تأثير الأخلاق ووسعت روح الأزمنة الحديثة (انظر «الايديولوجية الألمانية» لماركس وانجلز) وانطلاقاً من مفهوم جديد عن الدولة والقانون والسياسة استخدم مكيافيلي استخداماً خلاقاً منجزات أسلافه القدامى وعلى الأخص أرسطو الذي كان كتابه «السياسة» قد حقق انتشاراً واسعاً في ذلك الزمن (القرن السادس عشر) وقد شرح شروحات إضافية.

ومع أن «سياسة» أرسطو كتاب مستقل بموضوعه، فقد قام على مبادىء أخلاقية والحقيقة أنه غاص في كتابه الآخر «الأخلاق». فالمجتمع في رأي أرسطو ينشأ من الحاجات الجسدية للإنسان الذي لايستطيع أن يعيش بنفسه فيضطر إلى التعاون مع الآخرين حتى يضمن وجوده. وتأصيلاً لحاجات الحياة الضرورية يتابع المجتمع الارتقاء نحو الحياة السعيدة. وهكذا نرى المجتمع والدولة (وأرسطو يراهما شيئاً واحداً) وكذلك العلم الذي يتعامل معهما إنها ذات هدف أخلاقي وليس فقط هدفاً نفعياً. والرأي الشائع عن أرسطو بأنه مبدع وأبو العلم السياسي هو رأي صحيح بمعنى أن أرسطو، انطلاقاً من فلسفة أفلاطون السياسية، كان أول من أفرد حقلاً معيناً للعلاقات الإنسانية وجعلها موضوع دراسة مستقلة. ومع ذلك فإن مااعتبره علماً سياسياً كان في الحقيقة مركباً أوسع كثيراً ويشتمل أيضاً على الأخلاق والاقتصاد..

إن الاتجاه نحو التفريق بين ماظاهر أصلاً كلاً لا يتجزأ وهو اتجاه يسم الأزمنة الحديثة، يتجلى بوضوح - مثلاً - في الأطروحة الاقتصادية لنيكولاس الأورسمي الذي يركز على المظاهر الاقتصادية لكتاب أرسطو «السياسة». ويركز مكيافيلي على المظاهر السياسية لتعاليم أرسطو وليس من باب المصادفة أن تركز أطروحته على البحث الأرسطي في أسباب الاضطرابات والثورات الاجتماعية وتغيير الدساتير ومصادر وأسباب الصراع الحزبي والانقسام، أي تركز على دينامية الحياة السياسية.

وسعياً لاستيعاب المنطق الداخلي للعلاقات السياسية يوجّه مكيافيلي، مثل أرسطو

وبقية الكتاب القدامى نظره إلى العوامل المناخية والبيئة المؤثرة في سمة الشعب ويشكل من تداخلها الأهمية الاجتماعية السياسية للملكية والثروة والبؤس والأسباب الطبيعية لتشكيل الدول... إلخ.

لم تكن المصلحة في السياسة العملية غائبة عن ذهن أرسطو الذي اعتبر علمه السياسي مرشداً عملياً. ومع ذلك فهم أرسطو الممارسة السياسية بطريقة مثالية، داخل إطار المبادىء الأخلاقية. والحقيقة أن تجريبيته وواقعيته كانتا تابعتين لفهمه النماذج الأخلاقية المثالية بينما سعى الفيلسوف إلى فهم بناء عالم العلاقات الإنسانية. وبالمقابل فإن مقاربة مكيافيلي للظواهر السياسية متحررة من هذا «التداخل» الأخلاقي المثالي مع «الغرضية» وكان هذا تقدماً كبيراً جداً على النظرية السياسية للفيلسوف الاغريقي.

كما أن الاتجاه «الدنيوي» في التعاليم الأرسطية السياسية تبناه وأبرز جان بودان الذي اتبع أرسطو كثيراً في تحليله العوامل الطبيعية والجغرافية ودور التفاوت في الملكية في الثورات السياسية، ونوعية سلطة الدولة بالمقارنة مع أنواع السلطات الأخرى والفروقات بين الملكية والطغيان... إلخ. وفي هذه النقطة الأخيرة بالذات مارس أرسطو تأثيراً كبيراً على المونا كورماكيست (المنظرين الذين يدينون الملكية، وقد ظهروا في القرن السادس عشر ـ المترجم).

عدد من أفكار أرسطو عن دور العوامل الجغرافية والمناخية وأشكال الحكومة ومبادئها وتغيراتها والمطابقة بين القوانين والدساتير لشكل معين للحكومة... إلخ طورها شارل لويس مونتسكيو.

تغير هام في مقاربة نظرية أرسطو السياسية والفكر السياسي القديم عموماً ارتبط باسمي روسو وهيغل.

فالمفهوم الكلي للعلم السياسي والارسطي يقوم على الاختلاف والتناقض بين المبادىء السياسية والاستبدادية للحكومة والحكم. وبطريقة مماثلة يدرك روسو أن الدولة قائمة على مبادىء العقد الاجتماعي باعتباره مجتمعاً سياسياً مدنياً بالمقارنة مع نقيضه وبديله ـ الشكل الاستبدادي للحكومة. ولذلك فإن الدولة العقد الاجتماعي عند روسو تشبه المجتمع السياسي عند أرسطو، هي بناء مثالي والشكل الاستبدادي للحكومة الذي انهال عليه بالنقد المرير كل من الكاتبين هو ظرف أفراد، ليس سياسياً وليس دولة.

فمسألة العلاقة بين الدولة ككل (العضوية السياسية) وأجزائها (المواطنين الأفراد) عاملها روسو في الاتجاه الأفلاطوني ـ الأرسطي. إنه يستخدم حتى الحجج ذاتها ـ

الكل أهم من أجزائه، والجسد لايستطيع إيذاء أعضائه.... إلخ. هذا الفهم الموغل في الفردية لطبيعة الكل السياسي عبر عنها روسو بصيغة كلاسية عن الإرادة الشاملة التي تختلف عن إرادة الكل. إن الإرادة الشاملة في دولة العقد الاجتماعي موجهة نحو تحقيق الصالح العام، أي المثل الأعلى السياسي الذي لم يمل أفلاطون وأرسطو من الحديث عنه في سياق الأشكال الصحيحة أو الحقيقية للحكومة. إن تحقيق هذا الهدف في كل من النظرية السياسية الأفلاطونية ـ الأرسطية ومذهب روسو في الإرادة الشاملة، صياغة وعملاً يتطلب أن تستبعد كل أنواع التحيزات الحزبية والنضال والاضطرابات والحرب المريرة استبعاداً مطلقاً من الحياة السياسية. إن موقف هيغل من الفكر السياسي القديم عموماً والنظرية الافلاطونية ـ الأرسطية خصوصاً يتجلى واضحاً في تأثير روسو في نقطة هامة واحدة: إن هيغل مدين لمفهوم الفيلسوف الفرنسي عن الإرادة الشاملة كنقيض لإرادة الكل. فالإرادة الشاملة حسب تفسير هيغل هي مبدأ الدولة الحديثة، والدولة في نظر هيغل، وكذلك في نظر أفلاطون وأرسطو هي الغاية المطلقة الكلانية الأخلاقية لحياة الشعب المنظمة سياسياً. إن الفهم الهيغلي للدولة باعتبارها كلانية أخلاقية هو في الحقيقة توحد مع المفهوم الأفلاطوني الأرسطي عن الأساس الأخلاقي للكلانية السياسية، وهي السمة الأخلاقية لحياة الإنسان في الدولة باعتبارها أعلى مجتمع سياسي.

في وصف علاقة الدولة ككل بأجزائها، يلجأ هيغل أيضاً إلى الأفكار العضوية لأفلاطون وارسطو، ويكرر بتعديل مناسب فكرة أرسطو أن الدولة هي بطبيعتها أسبق من كل أشكال المجتمع القديمة (الأسرة والقرية) لأنها نتيجة لهما، أي أنها تمثل اكتمالهما.

وبالإشارة إلى نقص الآراء السياسية الحقوقية لأفلاطون وأرسطو المشروطة بالظروف التاريخية لعصرهما، شدد هيغل أن مفهومهما عن الأخلاقية لايعترف بالإنسان كموضوع حقوق وحريات فردية وأخلاقياً لايعتبر شخصاً مكتفياً بذاته. هذا المذهب في الحرية الذاتية كان حصيلة حقبة متأخرة. ويقول هيغل إنه تجذر بفضل تأكيد المسيحية على القيمة المستقلة للإنسان كفرد وعلى المساواة بين الناس. أما بالنسبة للإغريق فيرى هيغل أنهم ارتقوا إلى الواقع الأخلاقي ولكنهم لم يصلوا إلى مرحلة الأخلاقية. بكلمات أخرى إن الدولة القديمة التي تمثل مصالح العامة قمعت الشخصية بدلاً من البناء عليها وحرمت الإنسان من الحرية الأخلاقية الفردية.

وهكذا باتباع روسو وهيغل طرقاً مختلفة ومتابعتهما أهدافاً مختلفة أحيت وأكدت

على المظهر الأخلاقي للتعاليم السياسية لأفلاطون وأرسطو التي رفضها مكيافيلي اتجها في النظرية والممارسة نحو السفسطائيين (وعلى الأخص تراسيماخوس) وبررا الأخلاقية في السياسة.

وبطريقة أخرى أثر المذهب السياسي الأرسطي في فلسفة كانط. فقد انطلق كانط من الفجوة الفعلية القائمة بين النظرية والممارسة وبالتالي بين الأخلاقية والسياسة. ومع ذلك فإن هذه المجالات المتناقضة ليست فقط غريبة، كل واحد غريب عن الآخر ـ بل إن علاقاتها في رأي كانط تتسم بكمية كبيرة من التوتر. ويؤمن كانط بالإمكانية النظرية لتأسيس السياسةعلى مبادىء أخلاقية، ولكنه يجعل تحقيقها عملياً منوطاً بالالتزام النوعي. وبانتقاده السياسي العملي من موقف السياسي النظري، يستخدم حججاً تشبه تماماً تلك التي استخدمها أفلاطون وأرسطو في سجالهما ضد السفسطائيين.

بعض المؤلفين الغربيين، الساعين إلى تحديث أرسطو بحسب القضايا الحالية المعاصرة لايفصلون غالباً تعاليمه السياسية عن سياقها القديم ويفسرون عدداً من أطروحاته على أنها سبق لمبادىء الدستورية والدولة الحقيقية وفصل السلطات... إلخ.

إن فرنر جيجر، المؤلف المشهور بين مؤرخي الزمن القديم الغربيين الذي قيل أن كتابه عن كتاب أرسطو «الميتافيزياء» (١٩١٢) قد بدأ فجر عصر جديد في دراسة التراث الأرسطي، قد فعل الكثير لينفث حياة جديد في المثل العليا السياسية لأفلاطون وأرسطو. وإذ يرفعهما كنموذجين لإعادة بناء الدول المعاصرة، يحث جيجر، مع أنه هو نفسه ليس هيغيلياً، رجال الدولة أن يتعلموا الحكمة السياسية من الفلاسفة الإغريق وأن يكافحوا لجعل سلطة الدولة منسجمة مع المثال الأعلى، إذ في ظل ظروف الانسجام هذه يمكن للدولة أن تحتفظ بصحتها الأخلاقية وتنسق المجتمع وتكافح الضغوطات الخارجية والداخلية.

وفي رأي يواكيم ريتر أن النظرية السياسية القديمة للمرحلة الكلاسية وبالأخص تعاليم أرسطو تقدم مقاييس أبدية صالحة لكل الدول ولكل المجتمعات. هذه السمة الأبدية والمستمرة للفرضيات الأرسطية مشتقة في رأي ريتر من مفهوم أرسطو عن الطبيعة البشرية باعتبارها جوهر الدولة والقانون والنظام السياسي والأخلاقية.

وانطلاقاً من هذه النظرة فإن تحديث مبدأ الحق الطبيعي والقضية المحلية في نظرية القانون المعاصرة يقترح حلها حسب التوجهات الأرسطية، أي بالبدء من الطبيعة

البشرية التي هي مصدر وحقيقة القانون المعاصر. وبتعديله هذه الأرسطية المجددة على النحو الهيغلي، يؤكد يواكيم ريتر أن القانون الوضعي قائم على العقل الواقعي وليس على الفكرة المتعالية.

إن المبدأ الأرسطي للقانون والعدالة ونقده للشيوعية الأفلاطونية وحججه عن الملكية الخاصة ضد الملكية العامة أيضاً شارك فيه باحث غربي بارز في الفكر السياسي الأرسطي كولتر سيغفريد الذي بالإضافة إلى ذلك يقرأ «الدولة الحقوقية» ونوعاً من «الميثاق الاجتماعي» في عقل أرسطو.

وعلى النقيض من سيغفريد الذي يساوي الحكم الاستبدادي والطغياني الذي وصمه أرسطو بالدولة التوتاليتارية بالمعنى الحديث، يصف كارل بوبر أرسطو بأنه عدو «المجتمع المفتوح» وتعاليمه كواحد من الرؤوس المؤسسة القديمة (إلى جانب تعاليم هيراكليت وأفلاطون) للتوتاليتارية الوسطوية والحديثة. وبطرحه الجذور الأرسطية للهيغلية يربط النظرية السياسية القديمة بالتوتاليتارية الحديثة.

يصف بوبر تعاليم أرسطو بأنها توتاليتارية، وهو بذلك لايتجاهل فقط مبدأ المقاربة التاريخية الملموسة في تقدير المبادىء السياسية القديمة وإنما أيضاً يتجنب تلك المظاهر في النظرية السياسية الأرسطية (مثلاً حججه دعماً للأنانية العقلية ونقده الحكم الاستبدادي والطغياني وكل أشكال الحكومة الأخرى) التي لاتتلاءم مع دفاعه المزعوم عن التوتاليتارية.

إن ارنست توبتش المتمسك مثل بوبر بالليبرالية البرجوازية والذي يشاركه آراءه الوضعية، يخضع أرسطو وأفلاطون لنقد مرير بل يذهب إلى الانكار انكاراً كلياً أي قيمة معرفية لنظرياتهما على أساس أن كلا الفيلسوفين القديمين يقوم تحليلهما للموضوعات السياسية الحقوقية على أنماط الفكر الاكسيولوجية (التحول التقني والتحول الاجتماعي... إلخ) وهذا ماترفضه الوضعية مع كل الأنواع الاكسيولوجية عموماً كالأنواع الميتافيزيقية وغير المثبوتة.

وفي رأي توبتش أن الفرضيات النظرية لأفلاطون وأرسطو لم تكن سوىعقلنة فلسفية للشامانية البدائية والدافع الحقيقي، وإن كان مخبوءاً، لتنظيرهما هو الرغبة في تحطيم نير الواقع. وأفلاطون وأرسطو عند توبتش هما أول من يسأل عن بنية النفس التراتبية حيث يخضع الجزء المجهول للعقل، ثم يقدم هذا النموذج الذي ليس سوى نموذج مسبق لدولتهما الكاملة، كحجة داعمة لمثالهما الأعلى السياسي - «الشكل

السلطوي للدولة». وليس هذا سوى ثرثرة ونقاش في دائرة، حيث النتيجة مفروضة سلفاً في الفرضية.

وفي رأينا أن هذا التسخيف لأفلاطون وأرسطو ناجم من مقاربة توبتش الخاصة المعادية للروح التاريخية ـ المساوية للمقاربة القيمية (الاكسيولوجية) في تلك القضية، مادامت الحجج ضد الدولة السلطوية والدولة الديمقراطية الليبرالية لاتنشأ من مصدر آخر غير المعيار المحدد للقيم.

إن أي تقدم في معرفة الظواهر السياسية الحقوقية تتضمن بالضرورة على اتجاه قيمي (اكسيولوجي) محدد قائم على نظام القيم الاجتماعية والأخلاقية. ولاشك أن مجرد اختيار هذه القيم من بين تلك التي قدرتها البشرية لايكفي لتقديم دوافع الفكر السياسي. فكل تقدم حقيقي في النظرية السياسية يجب أن يكشف قيما روحية واجتماعية سياسية وهي مرتبطة باغناء الثقافة الإنسانية. لقد كان أرسطو واحداً من أولئك المفكرين العظماء الذين عمقوا ووسعوا المعرفة الإنسانية وفتحوا أفقاً جديداً في دراسة الدولة والقانون والسياسة.

الفصل الثالث

المرحلة الهيلينية

(من القرن الرابع إلى القرن الثاني قبل الميلاد)

١ ـ أبيقور

كانت حياة أبيقور (٣٤١ ـ ٢٧٠ ق.م) معاصرة لمرحلة تفكك العالم اليوناني سياسياً. فنحو نهاية القرن الرابع ق.م فقدت المدن اليونانية الواحدة بعد الأخرى استقلالها وخضعت أولاً للمكدونيين ثم للرومان. فغزوات الاسكندر الأكبر العسكرية التي لاسابق لها افتتحت مرحلة هيلينية الشرق وتشكيل أعظم الملكيات الهيلينية ضخامة. وفي منتصف القرن الثاني ق.م سقطت مكدونيا ذتها فريسة لروما وصارت إقليماً من أقاليمها.

يتجلى انحطاط الفكر السياسي اليوناني الذي يسم هذه المرحلة بوضوح في التعاليم الابيقورية والرواقية.

ولد أبيقور في ساموس لأسرة معلم أثيني. وبعد أن غادر جزيرته الأم زار عدداً من المدن الهيلينية وأخيراً استقر في أثينا. وهناك اشترى بيتاً وحديقة، وجمع لفيفاً من الأصدقاء والأتباع وفي ٣٠٧ ق.م افتتح مدرسته ـ اشتهرت باسم «الحديقة» وعرفت في التاريخ كمدرسة من المدارس الفلسفية الرئيسية للمرحلة الهيلينية.

كان أبيقور كاتباً ضخماً. كتابه الرئيسي «في الطبيعة» يجمع ٣٧ سفراً. على أي حال إن الجزء الأكبر من تراثه الأدبي مفقود ولا نملك إلا قلة من رسائله وشذرات متفرقة من عدة كراريس وبعض الأقوال المأثورة.

كانت أفكار أبيقور متابعة وتطويراً لمذهب ديمقرايط الذري الذي أكمله بمفهومه عن الانحطاط أو الانحراف العفوي الداخلي المشروط للذات عن الطريق المستقيم. كان تقدماً هاماً على التعاليم الصارمة القدرية لديمقريط حيث نادى أبيقور بالتصادم العشوائي للذرات ونشوء العالم وفقاً للصدفة والضرورة وترك مكاناً لمفهوم الحرية وفتح الطريق لفهم القوانين الطبيعية فهماً أكثر مرونة.

علم أبيقور أن المعرفة بكاملها قائمة على الادراكات الحسية التي تنشأ من اختراق «صور» أو «أوثان» الأشياء ووصولها إلى أعضاء الحس. والوهم والخطأ عند أبيقور «يكمن في إضافة الرأي باعتبار (ماينتظر) أن يكون ثابتاً أو غير متناقض، ثم إذا هو غير

ثابت (أو متناقض)». وبتقديم فكرة العوالم التي لاتحصى يعترف أبيقور بإمكانية وجود عوالم مشابهة لعالمنا ـ بكائنات حية ونباتات... إلخ. والطبيعة عند أبيقور تتطور وفقاً لقوانينها الخاصة من دون أي تدخل من قبل الآلهة. يسلم بوجود الآلهة ويعترف بفكرة «الطبيعة المباركة والخالدة» ويضفي عليها تفسيراً يتناقض تماماً مع الأفكار الدينية المعاصرة. والحقيقة تقول إنه اعترف بالآلهة بالمعنى الأخلاقي وليس بالمعنى الفيزيائي.

كتب أبيقور: «بالنسبة للآلهة توجد شؤونهم مادامت معرفتهم تتم برؤية صافية. لكنهم ليسوا هكذا كما يعتقد الكثيرون: لأنهم في الحقيقة لايقدمونهم كما يؤمنون بهم. والرجل التقي ليس ذاك الذي يرفض آلهة الأكثرية، بل الذي يلحق بالآلهة إيمان الأكثرية. فتقارير الأكثرية عن الآلهة ليست مفاهيم مشتقة من الإحساس بل من الفرضيات الزائفة، التي طبقا لها يكون الشر نتيجة سوء الحظ وتكون البركات العميمة من الآلهة».

آلهة أبيقور «الفيلسوف» لايكتفون بالابتعاد عن عالم الطبيعة تاركين الأشياء تسير وفق سياقها الطبيعي، وإنما أيضاً لايبالون نهائياً بالشؤون البشرية، ويرفض فكرة العناية الإلهية والتأكيد على استقلال الإنسان أخلاقياً، يوافق أبيقور أنه فقط بالاعتراف بالطبيعة واتباع مقتضياتها عقلياً يستطيع الإنسان أن يحرر نفسه من المخاوف والخرافات ويحقق السعادة. فمن العبث أن نطلب من الأشياء مايعجز الإنسان أن يمدّ به نفسه.

إن نظرية أبيقور الأخلاقية التي تربط مفاهيمه الفيزيائية بالأفكار السياسية الحقوقية، هي القسم المركزي في فلسفته. والحقيقة أن تعليمه كله يختلط بأفكاره الأخلاقية. فالأخلاق الأبيقورية تركز على مبدأ اللذة الذي يقدم للإنسان السعادة ويريحه من الألم والمعاناة. وإذ يشرح أبيقور جوهر مذهبه الأخلاقي يقول: «عندما نقول إن اللذة هي الغاية لاتعني ملذات التهتك ولا الملذات الشهوانية كما يتوهم أولئك الذين إما أنهم جهلة وإما أنهم يختلفون معنا وإما أنهم لايفهمون، وإنما نعني التحرر من الألم في البدن ومن الازعاج في العقل».

في رأي أبيقور أن اللذة خير لايتوحد كل التوحد بالمتعة الجسدية مع أنه لايمكن إدراكها إلا بالجسد. واللذة الحقيقية متاحة فقط للرجل الحصيف، وبالأخص للرجل الحكيم. إنها موجودة في فهم أن المرء لايستطيع العيش بلذة من دون العيش بحصافة وكرامة وعدالة، كما أنه أيضاً لايمكن أن يعيش حياة الحصافة والكرامة والعدالة من دون أن يعيش بلذة.

فدراسة الطبيعة والتفسير العلمي لأسباب سلوك الإنسان وأهدافه ضرورية جداً للحصول على السعادة وتلعب دوراً هاماً في الفلسفة الأيبقورية: ومن الأفضل في الحياة العملية كما يرى أبيقور، أن تفشل في الاختيار العظيم من أن تنجح في الاختيار الهزيل. وفي رأيه أن اللاسعادة مع الحكمة أفضل من السعادة من دونها.

الأخلاق الأيبقورية ككل، أيضاً قيمها العملية، أي اللذة والحرية والاتاراكسيا (هدوء النفس) هي أخلاق فردية من حيث الأساس. فالسعادة يحصل عليها الإنسان من خلال الجهود الواعية وتأتيه كمكافأة على تفكيره وعمله طبقاً لمقتضيات الطبيعة.

ويعزو أبيقور أهمية أخلاقية عظيمة للنظرة العلمية إلى العالم: فمن دون فهم الطبيعة ومعرفة أي الأحداث تقع بالضرورة وأيها تقع بمحض الصدفة يظل الإنسان عبداً لقدره. فحرية الإنسان في راي أبيقور، قائمة في مسؤوليته عن كل اقتراب وكل اجتناب، أي عن اختيار الطريقة الصحيحة في الحياة. فمجال حرية الإنسان هو مجال مسؤوليته عن قدره الخاص: ففي رأي أبيقور «فينا تكمن القوة الرئيسية لتقرير الأحداث، بعضها يحدث بالضرورة وبعضها بالمصادفة، وبعضها تحت سيطرتنا». وإذاً لايمكن للرجل الحكيم أخذ الضرورة بالحسبان «يرى أن المصادفة غير دائمة، لكن مايقع تحت سيطرتنا لايخضع لسيد، فمن الطبيعي أن يقع عليه اللوم والإطراء».

وفي رأيه أن الحرية لاتتطابق مع الضرورة: «فالضرورة شر ولايمكن لضرورة أن تعيش في ظل سيطرة الضرورة». ولتحقيق الحرية على الإنسان أن يكون قادراً على التفريق بين مجال الضرورة ومجال المصادفة وإلى جانب ذلك عليه أن يتعلم الاقتناع بحاجاته الطبيعية والضرورية. فالرجل الحكيم والحر الذي يحسب حساب ماهو ضروري لايصبح عبداً للضرورة. والسمة الجوهرية للرجل الحر هي قدرة السيطرة على عواطفه ورغائبه وأن يقنع بالقليل: «وأعظم ثمرة للكفاية الذاتية هي الحرية».

إن ميزة التعليم الأخلاقي الأيبقوري هي الدفاع عن اللامبالاة السياسية وتجنب المشاركة الفعالة في القضايا العامة. يكتب أبيقور «علينا أن نطلق أنفسنا من سجن القضايا والسياسة». كما أنه يعارض بشدة الطموح وتكديس المال لأن الكفاح من أجل الثروة والتبذير، لايقل عن الكفاح من أجل الشهرة والمركز بما في ذلك التذلل أمام الغوغاء أو الحكام. ويحافظ الرجل الحر على النتيجة الطبيعية، أي الراحة والسعادة، يبتعد عن استهداف العمل العام.

ويشتمل المفهوم الأيبقوري عن الحرية استقلالية المرء عن المجتمع، عن رأي

«الغوغاء»... إلخ. لأن مهابة الرجل الحكيم نعمة عظيمة للذين يقدمونها أنفسهم وليس للرجل الحكيم. إذ فقط بإبعاد المرء نفسه عن المجتمع بمكائده السياسية الصغيرة ومتنافسيه يستطيع الإنسان الحصول على الحرية وهدوء الفكر وتحقيق السعادة والحياة البهيجة ضمن حلقة من الأصدقاء الحميميين الذين يتبنون الأفكار ذاتها. وهذه هي في الحقيقة طريقة الحياة التي كان متبعة في «الحديقة» الأبيقورية.

فالهدف الرئيسي لإدارة الدولة وغرض المجتمع السياسي يقومان في رأي أبيقور على تقديم الأمن لكل أعضائه وحماية الواحد من الآخر، وتحريرهم من الخوف الطبيعي والأمن الحقيقي في رأيه لاينتج إلا عن الحياة الهادئة والعزوف عن العالم. ففي اطار التنظيم السياسي يمكن تأمينه إلى حد ما عن طريق قوة ما لطرد الأشخاص المزعجين.

هذا الفهم لجوهر وهدف المجتمع السياسي يخضع له المذهب الابيقوري للدولة والقانون اللذين برأي أبيقور يظهران من اتفاق الناس على «المصلحة المتبادلة لكبح الناس من أن يؤذي أحدهم الآخر وتجنبيهم الأذى».

العدالة بتفسير أبيقور وكذلك الدولة والقوانين هي نتاجات ميثاق يوافق فيه الناس على المواضعات وضرورات الطبيعة التي تفهم فهماً صحيحاً. ومع ذلك لاتوجد هناك عدالة أساسية أبدية لاتتغير كتلك التي تنشأ نشأة طبيعية ولاتعتمد على اتفاق البشر على مصالح أمنهم المتبادل. ويقول أبيقور بكل وضوح «العدالة ليست شيئاً في ذاتها، ولكن في معالجتها الناس واحدهم مع الآخر في أي مكان كان وفي أي زمان، فهي نوع من الاتفاق على ألا يؤذي المرء ولا يؤذي».

وفي رأيه أن قاعدة العدالة والظلم يمكن تطبيقها فقط على المشاركين في الاتفاق، أي الناس والشعوب. والفكرة الحقيقية للعدالة معتمدة اعتماداً متغيراً على خصوصيات قطر أو آخر، على الظروف التي يغيرها توالي الزمن... إلخ. ومع ذلك فرغم كل تغيرها «فإن مظهرها العام هو ذاته لدى الجميع، لأنها نوع من المصلحة المتبادلة في تعامل لناس واحدهم مع الآخر».

لكن مكان ولكل زمان عدالته الخاصة، أي الفكرة الطبيعية عما هو عادل. ومع ذلك فإن كل «العدالات» ليس لها شيء واحد تشترك فيه ـ فكلها جاءت من الاتفاق على مصالح المشتركين في الميثاق. ولذلك إذا كانت هناك أعمال معينة اعتبرت في زمن ما عادلة لأنها منسجمة مع متطلبات تعامل الناس الواحد مع الآخر، فإنها تدخل

في صراع، بسبب تغير الظروف، مع الأفكار الجديدة عن العدالة، فهذه الأعمال هي في الواقع أعمال غير عادلة لأنها كفّت عن أن تكون مفيدة للمصالح المتداخلة بين أعضاء المجتمع. فأعمال الناس ونشاط السلطات والقوانين ذاتها يجب أن تتطابق (مكان معين وزمان محدد في ظل مجموعة من الظروف) مع أفكار العدالة الخاضعة لميثاق الناس حول الصالح العام. ففي رأي أبيقور «إذا وضع إنسان ما قانوناً ولم يراع المصلحة في تعامل الناس واحدهم مع الآخر، فإنه لن يكون مشتملاً على الطبيعة الجوهرية للعدالة».

كما يتضح من هذه العلاقة بالقانون، يدرك أبيقور العدالة باعتبارها حقاً طبيعياً يتغير جوهرياً طبقاً للمكان والزمان والظروف ويعكس مطالب التعامل المتبادل للواحد مع الآخر. فالعنصر القائد في هذه العلاقة بين الحق الطبيعي والقانون، أي أساس الأفكار الطبيعية للعدالة ليس أكثر من الحاجات العملية المتغيرة لمشاركة الناس الواحد مع الآخر.

ويُنتج التغير في هذه الحاجات تغيراً مطابقاً في فكرة الصالح العام، أي مايعتبر عدالة. فهنا تدرك العدالة أو الحق الطبيعي بجوهره المتغير على أنها قاعدة التطابق بين القانون وحاجات الناس المتغيرة من جهة والأفكار الطبيعية المتغيرة عن العدالة من جهة أخرى. وبهذه الأفكار المتغيرة عن العدالة والظلم التي تتطابق مع متطلبات تعاون الناس الواحد مع الآخر، يُدخل أبيقور في الحقيقة ما عرف في النظرية السياسية الأخيرة بأنه حس الحق.

فإذا أخذنا النظرة المادية لقضايا السياسية الحقوقية، فإن أبيقور يعتبر مضمون الميثاق الاجتماعي ذي المصلحة المتبادلة، وحصراً أفكار العدالة بأنها ثانوية، بينما الحاجات العملية لتعامل الناس الواحد مع الآخر تعتبر الأولية في رأيه. فأفكار العدالة وتغيراتها إنما تدرك نتيجة الحاجات الاجتماعية المتغيرة للبشرية.

فالقوانين التي ليست مختلفة مع مبادىء العدالة يجب أن يحافظ عليها الجميع مادام أي خرق لهذه القوانين أو أي انحراف عن المجرى المحدد لها هو عمل ظالم. فالعدالة في رأي أبيقور «ليست شراً بحد ذاتها، بل هي نتيجة للخوف الناتج عن إدراك كونهاغير قادرة على إنقاذ أولئك الذين عينوا للاقتصاص من هذه الأفعال».

وبما أن أبيقور اهتم بقضايا دائماً بتحرير الإنسان من المخاوف التي ترهق نفسه وتشوش ذهنه وتجعل السكينة والسعادة غير متحققين، فقد ناقش كما هو ملاحظ،

ضرورة دراسة القوانين انطلاقاً من الاعتبارات النفسية والأخلاقية أكثر من الاعتبارات الاجتماعية أو السياسية أو الحقوقية. والحقيقة أن القلق من خرق القانون هو خوف من المخاوف التي سعت الأخلاق الايبوقرية بـ«علاج الخوف» أن تطردها. فليس من باب المصادفة أن ينصح أيبقور الناس بأن يهتموا بصحة حياتهم.

إن دوافع أيبقور النفسية الأخلاقية لتوطيد القانون تقدم أيضاً دليلاً على وصفه غير الشائع للقوانين بأنها وسيلة لحماية «الحكماء» (أي الناس الذين اكتملوا أخلاقياً) من «الغوغاء» كنوع من الضمانة العامة للحرية الأخلاقية واستقلالية الفرد: «فالقوانين موجودة من أجل الحكماء» لا لأنّهم لايقترفون الخطا، بل لأنّهم ربما لايعانون من الشعور به».

إن نغمة اللامبالاة السياسية عند أيبقور لاتفهم طبعاً على أنها انفصال كامل لفلسفته الأخلاقية عن القضايا الاجتماعية. فالمفهوم الأيبقوري عن الدولة والقانون والعدالة الناشيء من الميثاق الاجتماعي هو ديمقراطي الجوهر بسبب اتجاهه الاجتماعي السياسي الموضوعي، مادام كل المشاركين في الميثاق يعتبرون متساوين ولايملك أحدهم أي امتيازات على الآخر. ومع ذلك كان أيبقور مقتنعاً بالنظرة السلبية إلى الديمقراطية المتطرفة وعلى الأخص مواجهة الحكيم للأكثرية. وتمييزاً لنفسه عن «الغوغاء» ومُثلها كتب أيبقور: «لم يكن من همي أبداً أن أرضي الغوغاء. فأنا لا أعرف مايسرهم، ولا أعرف أبعد مما تطاله أذهانهم». عموماً إن قانون الأخلاقي غير المنسجم حتى مع الشكل المعتدل للديمقراطية، قائم على حكم القانون ويقدم أعلى درجة ممكنة من الحرية الفردية.

كان لتعليم أيبقور تأثير قوي على قطاعات معينة من مجتمعه المعاصر، وكسب أنصاراً كثيرين ليس في اليونان وحدها، بل أيضاً في روما. وأشهر هؤلاء كان الشاعر الروماني والفيلسوف المادي تينوس لكريتيوس كاروس (٩٩ - ٥٥ ق.م تقريباً) الذي شرح الآراء الذرية لأيبقور في قصيدته «في طبيعة الأشياء». وتركت الأيبقورية تأثيراً كبيراً في التاريخ الثقافي للبشرية. ومارست الفردية والغيرية الأخلاقية لأيبقور تأثيراً بارزاً على المبادىء الأخلاقية الأخيرة حيث كان لمفهومه عن الميثاق الاجتماعي باعتباره مصدراً للدولة والقانون دافع قوي لتطوير النظرية السياسية.

٢ ـ الرواقيون

كان مؤسس الرواقية زينون (٣٣٦ ـ ٢٦٤ ق.م) السيتومي من مستعمرة نصف يونانية، نصف فينقية في قبرص. بعد أن استقر في أثينا فتح مدرسة وبدأ يحاضر في علية مسقوفة اشتهرت باسم «الرواق المرسوم» (وهو اسم المدرسة) وقد زينته الرسوم الجصية وتردّد عليه الشعراء.

يقسم تاريخ الرواقية عادة إلى ثلاثة مراحل: الرواقية القديمة والرواقية الوسطى ثم الرواقية المتأخرة أو الرومانية. وكان الممثلون الرئيسيون للرواق القديم إلى جانب زينون نفسه كلينتس (٣٣١ ـ ٢٣٢ ق.م) وكريسيبوس (٢٧٧ ـ ٢٠٨ ق.م). ومثل الرواق الوسط بانتيوس (١٨٥ ـ ١١٠ ق.م) وبوسيدونيوس (١٣٥ ـ ٥١ ق.م) والرواق الأخير (الروماني) ماركوس سنيكا (٣ ـ ٦٥ م) وابكتيتوس (٥٠ ـ ١٣٠ م) وماركوس أورليوس (١٢١ ـ ١٥٠ م).

قسم الرواقيون نظامهم الفلسفي إلى ثلاثة أقسام رئيسية: المنطق والطبيعة والأخلاق. وتبرز قضايا الدولة والقانون والسياسة في كل قسم من هذه الأقسام، لكنهم أولوا اهتماماً خاصاً بقسم الأخلاق. فكلينتس قسم الفلسفة إلى ستة فروع جاعلاً السياسة موضوعاً لدراسات مستقلة إلى جانب الديالكتيك والخطابة والأخلاق والطبيعة واللاهوت أو تعاليم الآلهة. وفي التصنيفات المفصلة للفروع السابقة كانت الخطابة كجزء من المنطق قد قسمت على يد الرواقيين إلى دراسة وسجالية ووقورة.

أقام الرواقيون في نظريتهم الطبيعية مبدأين للكون ـ الفاعل والمنفعل. «فالمبدأ المنفعل هو شيء من دون نوعية، أي مادة، بينما المبدأ الفعال هو العقل الموجود في الشيء، أي هو الله. لأنه سرمدي وصانع كل شيء متعدد من خلال الامتداد الكلي للمادة» (ديوجين لايرتوس «حياة مشاهير الفلاسفة» زينون ٧، ١٣٤). وهناك آراء مشابهة أطلقها زينون وكلينتس وكريسيبوس وأرخميدس وبوسيدونيوس وآخرون. إنهم يعتقدون أن الله أو العقل أو القدر أو زيوس... إلخ ليسوا سوى أسماء مختلفة للشيء ذاته.

من موقف الفلسفة الأخلاقية والسياسية أولوا أهمية كبرى لفكرة «الكوسموس» (الكون) الذي تطور في الفيزياء الرواقية. فالكوسموس عند الرواقيين هو الإله الأول الأسبق الذي يدرك باعتباره خالق النظام العالمي. ومع ذلك فإن الكوسموس في الوقت نفسه هو مجموع السماء والأرض وكل المخلوقات المحشودة هناك، أي الآلهة والناس وكل ماخلق لأجلهم.

إن الكون ككل تحكمه الضرورة أو القدر الذي يقرر كل الظواهر السماوية والأرضية ويربط جميع الأشياء بنظام واحد هو علاقات السبب والنتيجة. إن القدر الذي يدرك باعتباره نوعاً من وحدة العناية المقدسة والعقل (اللوغوس) من جهة، والضرورة الطبيعية من جهة أخرى، يحكم جميع الأشياء بحسب رأي كريسبوس. لاشيء في العالم يحدث من دون سبب وبالتالي فإن كل شيء ضرورة. ولكون الرواقيين أشد تمسكاً بحتميتهم من الأبيقوريين، فإنهم في الحقيقة ساروا بهذه الحتمية إلى تطرف القدرية. فالقدر في نظرهم هو تعاقب لا نهاية له من السبب والنتيجة، أو من اللوغوس الذي يحكم الكون.

إن القدر كمبدأ حاكم ومهيمن وفي الوقت ذاته لوغوس الكون أو القانون لكل مافي الكون تسيطر عليه العناية الإلهية. فالقدر في الرواقية يظهر كقانون طبيعي أو شامل وهو مقدس بطبيعته ومتوحد في الحقيقة مع الله. وقد علم زينون أن القانون الطبيعي مقدس بطبيعته ويخلق القوة التي تحق الحق وتمنع الباطل.

وطبقاً لمبدأ الرواقية الأخلاقية فإن النفس البشرية جزء من الطبيعة الكون ككل. ومن هنا كانت الوصية الأخلاقية الرئيسية للرواقية ـ أن تعيش طبقاً للطبيعة، يعني أن تتبع مقتضيات العقل أو القانون الشامل للكون، أي أن تعيش حياة شريفة فاضلة. وقال كرسيوس أن الغاية الحقيقية للحياة هي أن يعيش المرء منسجماً مع طبيعته الخاصة ومع الطبيعة الكونية فلا يقوم بشيء يمنعه القانون الشامل، أي اللوغوس الذي يسود جميع الأشياء. وهذا اللوغوس هو من طبيعة زيوس في رأي كريسيبوس، وهو خالق كل الأشياء.

إن الحكيم بجعله أعماله منسجمة مع القدر الحاكم، مع العقل وإرادة الديمرجوس (الخالق) يحصل على السعادة وعلى الحياة الكاملة. إنه يسترشد بالعقل وليس بالعاطفة. فإذا ماأخضع المرء عواطفه للعقل وحقق تحرراً كاملاً من انفعالاته تهيأ تماماً لحياة الفضيلة مادامت العاطفة كما يقول زينون تعد مرضاً، إنه إزعاج للنفس لاينسجم مع

الحس العام ويجري عكس الطبيعة. ولذلك تحت عنوان الفضائل أو الخير يدخل الرواقيون إلى جانب العدالة والشجاعة والعفة الحكمة أيضاً أو الفضيلة العقل التي يعتبرونها أساس الخير. والشر في رأي الرواقيين هو عكس هذه الفضائل ـ الظلم والجبن وفقدان الكبح والحماقة.

إن «اللامبالاة» Apathy عند الرواقية ليست اللامبالاة العادية أو ضعف الإرادة. إنها تشمل فقط اللامبالاة بالأشياء التي هي، مهما كانت قيمتها في الحياة تافهة وفارغة بالنسبة للعقل الشامل، أي لاتتطابق مع اللوغوس الأبدي للكون. والحقيقة أن اللذة عابرة ومزعجة، فالشهرة تخلو من الحكم الحقيقي وتغوص في النسيان، والإنسان يصبح رماداً أو هيكلاً عظمياً، فلا يبقى بعده إلا اسمه، أو حتى الاسم لايبقى. فقد فهم الرواقيون اللامبالاة على أنها موقف عقلاني يتطابق مع العقل الكوني وفي الوقت نفسه اندفاع نحو الفاعلية التي يفرضها ذلك العقل.

أما الإرادة كباعث عقلي فإنها نقيض الرغبة وتظهر في الأخلاق الرواقية تحت اسم الواجب. وحسب قول ديوجين لايرتوس كان زينون أول من استخدم كلمة «واجب» المشتقة من الوجوب، أي فعل الأشياء الطبيعية. ومن الأعمال الناجمة عن الرغبة قد ينسجم بعضها مع الواجب، لكن بعضها الآخر ضد الواجب، وبعضها الآخر حيادي. فالأشياء طبقاً للواجب هي تلك التي يلهمها العقل، أي إظهار الشفقة نحو الأبوين والأخوة والوطن ومجاملة الأصدقاء. وعكس الواجب هو مالا يفرضه العقل. فالرجل الحكيم عند الرواقيين هو رجل متحرر من كل العواطف. واستسلامه للقدر ليس سوى تعبير عن فهمه قوانين ولوغوس الكون. إنه يتجنب الشؤون العامة ولكن إلى الحد الذي لاتعاكس فيه فهمه لواجبه. وعلى النقيض من أبيقور الذي اعتقد أن على الرجل الحكيم ألا يسهم في السياسة مالم يضطر إلى ذلك، زعم كريسيبوس «أن الرجل يسهم في السياسة، إن لم يعقه شيء... ما دام يكبح الرذيلة ويشجع الفضيلة». و«لايعيش الحكيم في عزلة، لأنه خلق من أجل المجتمع والفعل».

تشكلت النظرية الأخلاقية الرواقية تحت التأثير القوي للمدرسة الكلبية التي أسسها تلميذ سقراط انتستين. فقد اعتقد الرواقيون أن الحكيم يجب أن يعيش الحياة مثل كلبي مادامت طريقة تفكير وعمل الكلبيين هي أقصر السبل إلى الفضيلة. والحرية متاحة للحكيم فقط، للرجل الفاضل، وأما الآخرون فكلهم عبيد ماداموا محرومين من إمكانية العمل على نحو مستقل. فالعبودية متقابلة مع الاستبدادية التي هي أيضاً شر بحسب المبدأ الأخلاقي للرواقية، فالمستبد يسترشد في أفعاله ليس بالعقل، بل بالأهواء

والرغائب. والحاكم في عُرْف الرواقيين يجب أن يميز بين الخير والشر، ولكن رجال السوء أعجز من أن يفعلوا هذا. الحكماء وحدهم، وهم قلة متفرقة، وليسوا كثرة ضخمة من الناس الحمقى، يمتلكون المقدرات للحكم، وهم متمكنون من القضاء ويملكون موهبة الفصاحة.

هذه الأفكار الرواقية عن الحكماء كحكام حقيقيين لم تكن سوى تعديل للمفهوم الأفلاطوني عن حكم الفلاسفة. فالمجتمع المدني عند الرواقيين قائم على مواثيق طبيعية بين الناس، على جاذبية الواحد للآخر. لذلك أدرك الرواقيون الدولة على أنها التحام طبيعي وليس كتشكيل صناعي قائم على ميثاق اجتماعي.

فالمذهب الرواقي للنشأة الطبيعية للمجتمع البشري والحياة الاجتماعية ـ السياسية شارك فيه بمفهومه الواسع شيشرون الذي شرح آراء الرواقيين في الدولة والقانون. ففي رأي شيشرون يميل الناس إلى التجمع والتعاون والاتحاد بسبب طبيعتهم الاجتماعية. ويقتبس من الرواقيين بعض أقوالهم كقولهم إن الكون تحكمه إرادة الآلهة، وهذا موجود في طبيعة المدينة المشتركة ومجتمع الناس والآلهة وإن كل إنسان جزء من هذا الكون بينما الصالح العام يجب أن يكون في مكانه أعلى من صالح الفرد.

ويتمسك الرواقيون بالرأي القائل إن العدالة في علاقات الناس في المجتمع لم تنبثق من أي شيء سوى المواثيق الطبيعية بين الناس، أي تطابق علاقاتهم مع القانون الشمولي للكون. لقد فهموا القانون الطبيعي كتجسيد للعدالة الشمولية التي تلعب دوراً في النموذج للعلاقات بين الناس في المجتمع السياسي (الدولة) وللقوانين التي يصدرونها.

انطلاقاً من فكرة السمة الشاملة للقانون الطبيعي (وبالتالي للعدالة في الطبيعة) تقدم زينون وكريسيبوس واتباعهما اليونان والرومان بمذهب كوسموبوليتي عن الدولة فقالوا إن كل الناس كانوا مواطنين لدولة عالمية واحدة ـ سواء بطبيعتهم أو بقانون الكون ككل. يقول الامبراطور الرواقي أورليوس «طبيعتي عقلية واجتماعية، ومدينتي ووطني باعتباري انطونينوس هو روما، لكن باعتباري انساناً فهو العالم».

تعليقاً على الآراء الكوسموبوليتية للرواقيين، يصف بلوتارك المفهوم السياسي لزينون بأنه لم يكن شائعاً. وزينون هو مؤسس الرواقية الذي اعتبر الناس مواطنين واعتبر الحياة واحدة تماماً مثلما أن الكون كل واحد، بدلاً من التشديد على الفرق بين مختلف البلدان والمدن والقوانين والعادات. وفي المذهب الرواقي تظهر الإنسانية كما يقول

بلوتارك كنوع من القطيع الذي يرى في المراعي المشتركة طبقاً للقانون الكوني.

ونلاحظ أن التأكيد الكبير للرواقيين تركز على شمولية القانون الطبيعي والدولة العالمية، وسمتهما الشمولية وسلطتهما التي لاجدال فيها تسود على سلطة الفرد وعلى الأخص الحكومات والقوانين والعادات والمنافع المدنية. وإنه لمؤشر كبير في هذا الصدد نقدهم، محتذين طريقة أفلاطون وديوجين الكلبي، للعائلة ودفاعهم عن شيوعية الزوجات. وإلى جانب العائلة هاجم الرواقيون أيضاً المؤسسات الاجتماعية والسياسية والثقافية والمحاكم القانونية والمعابد والمدارس والتجارة والنقد..... إلخ.

هذه الممارسة الكلبية الرواقية، الموجهة ضد التقدم الثقافي والتنوير والمحافظة في جوهرها، بل حتى الرجعية، كانت دليلاً بارزاً لأزمة مجتمع مالكي العبيد وقيمه (الاجتماعية والسياسية والحقوقية والروحية).

من موقف الأخلاق الرواقية القائم على أفكار القانون الطبيعي لايوجد للعبودية كظاهرة من ظواهر الحياة الاجتماعية وكمؤسسة اجتماعية ـ سياسية، أي تبرير لأنها تجري ضد اللوغوس وتناقض مفهوم المواطنية العالمية. هذه الفكرة التي عرضها زينون في كتابه «الجمهورية» تؤسس، وإن بشكل أقل وضوحاً، للتناقض الرواقي النموذجي بين الحرية والعبودية الذي عولج في الميدان الأخلاقي والروحي أكثر مما عولج في الميدان الاجتماعي ـ السياسي والحقوقي. فالرجل الحكيم (الفاضل) في رأي الرواقيين هو رجل حر حتى لو كان في القيود (ولابد أن نتذكر أن الفيلسوف الرواقي الشهير أبكتيتوس كان عبداً) بينما الرجل الشرير عبد دائماً مهما كان. والرجال الأحرار الحقيقيون هم فقط الحكماء والملوك. فهم على النقيض من المستبدين (الأشرار على وجه العموم) يعرفون ماهو الخير وما هو الشر في كل من الشؤون الإلهية والشؤون الإنسانية، ومن هنا جاء تقدير الرواقيين للحكومة الملكية. وحسب المصادر القديمة جاء أن كريسيبوس كان يعتقد أن السلطات الملكية لم تكن محدودة ولا يمكن للملكية أن تتوطد من دون الحكماء. ويقول ديوجين لايرتوس أن زينون دافع عن فكرة الحكومة المختلطة وقال أن أعظم شكل للحكومة هو مزج الديمقراطية والملكية والارستقراطية.

انطلاقاً من فكرة الكون المنظم والنظام الطبيعي للمجتمع كتعبير عن العقل المطلق وعن الهدف النهائي اتخذ الرواقيون موقفاً متمسكاً جداً بالقوانين الإنسانية التي كان متطابقة مع قانون الطبيعة. فحسب رأي زينون وكريسيبوس تتساوى كل الخطايا في نظر العدالة العالمية. وقد رفض بقية الرواقيين من أمثال هيراكليدس الطرسوسي

في عمله الوحيد الذي كتب باليونانية «التأملات» يعرض ماركوس أورليوس مبدأ المدينة العالمية والإنسان كمواطن عالمي. ويجري تعليله على النحو التالي: «إذا كان العقل مشتركاً لدينا جميعاً، فلابد أن يكون الفكر أيضاً، ونحن كائنات عاقلة، مشتركاً بيننا. فإن كان هكذا إذن فإن العقل أيضاً مشترك. فإن كان الأمر هكذا فالقانون مشترك، فإن كان هكذا فإن الكون هو نوع من الكومنولث. إذ في أي حكومة مشتركة أخرى يمكننا القول أن الجنس البشري كله يشارك» (التأملات ٥، ٣٠).

فعقل الكل في رأي ماركوس أورليوس هو اجتماعي ويقتضي تداخلاً بين الناس. ولايكون هذا على نحو فوضوي بل يتطابق مع النظام العقلي القائم للعالم. ولذلك فإن الحاجة إلى التراتبية الشاملة قائمة على السلطة والخضوع، ومن أجل الإجماع العام بين الناس، الأعظم كمالاً في الكائنات، لايمكن تحقيقه إلا باعتماد الفلسفة الرواقية.

ويعود إلى سنيكا أعظم عرض متماسك قوي لفكرة الرواقيين عن الحرية الروحية لجميع الناس بغض النظر عن موقعهم الاجتماعي. فموضوع ومجال العبودية في رأيه لايمكن أن يكون سوى جسده، القسم الحساس من كينونته ولكن ليس نفسه العاقلة. كتب سنيكا: «من الخطأ أن يعتقد أي إنسان أن ظرف العبودية يخترق الكينونة العامة للإنسان. إن قسمه الأفضل مستثنى. الجسد وحده يقع تحت رحمة أو استبداد السيد، لكن العقل هو سيده الخاص» (مجلد ٣ من المقالات الأخلاقية ١٦٥).

والعبيد في رأي سنيكا هم كائنات إنسانية مثل كل الناس الآخرين ولهم قدرات عقلية. جسد العبد وحده فقط يمكن أن يباع ويشرى، وليس روحه الحرة. ومن دون رفض العبودية كمؤسسة اجتماعية سياسية يقف سنيكا في الوقت نفسه ضدها على أسس أخلاقية ويدافع عن كرامة العبد. ويتخذ موقفاً ليبرالياً تجاه العبيد ويطرح مسألة العجز المتساوي للأحرار والعبيد في وجه القدر العاتي ويدلي بحجة عن مساواة جميع الناس: «يقول الناس إنهم عبيد. لا إنهم أناس، عبيد. لا. إنهم رفاق. عبيد. لا إنهم عبيدنا الأصدقاء، لو فكر الإنسان أن الحظ موزع بحقوق متساوية بين العبيد والأحرار سواء بسواء».

وانسجاماً مع العبودية الطبيعية لجميع البشرية أمام القدر، ينتقد سنيكا، متبعاً أسلوباً رواقياً نموذجياً، عبودية الإنسان الطوعية واستسلام كرامته الإنسانية لغرائزه الوضعية: «أروني انساناً ليس عبداً، فهو عبد شهوته، وآخر عبد للشراهة، وغيره عبد للطموح،

وكل الناس عبيد للخوف... ولا توجد عبودية أشنع من تلك التي يفرضها الإنسان على نفسه (سنيكا المجلد الرابع من رسائله الأخلاقية ص ٣١١).

ويشارك سنيكا في أفكار أنداده اليونان فيعلن أن لله (الذي يمكن في رأيه أن يكون العقل الخالق أو القدر أو العناية الإلهية أو الطبيعة أو العالم) هو السبب المطلق لأي شيء، وهو أول كل الأسباب التي عليها تعتمد الأسباب الأخرى. فحلقة الأحداث تقررها الدورة الأبدية للقدر. وبإتباع القدر لمجراه المجدد فإنه يتحكم في جميع المصائر ويحكم الكون مؤكداً عدالته. فالناس في رأي سنيكا غير قادرين على تغيير النظام العالمي القائم الذين يتضمن علاقاتهم ويجب أن يخضع لإرادة القدر ويقبل بكل كبرياء التسليم بقوانين الطبيعة.

ويعلن سنيكا المتمسك بالفكرة الرواقية عن الوحدة التي لاتنفصل بين العالمين الطبيعي والإنساني: «كل مانراه، وذلك الذي يشمل الإله والإنسان، هو واحد ـ فنحن أجزاء جسد عظيم واحد. لقد انتجتنا الطبيعة وواحدنا مرتبط بالآخر، مادامت قد خلقتنا من مصدر واحد وإلى نهاية واحدة دفعتنا». إن الخير الأسمى يكمن في العقل الذي يدرك الإنسان والله، والذي ليس شيئاً آخر أكثر من جزء من الروح الإلهية المقيمة في الجسد الإنساني. وإلى جانب العقل تهب الطبيعة الإنسان الخير العميم للزمالة التي تعمل على وحدة الجنس البشري. فالعقل والزمالة يجعلان الناس يسيطرون على الحيوانات، باسطين سيطرتهم على العناصر ويمكنانهم من مزايا الحياة الجماعية.

في مفهوم سنيكا عن الحق الطبيعي نجد أن «قانون القدر» الإلهي والكلي القدرة يقوم بوظيفة القانون الطبيعي الذي يتحكم بكل المؤسسات البشرية، والدولة والقانون حصراً، ويفهم من ذلك الطبيعة (النظام العالمي والسلسلة السببية للأحداث) ونظام العقل. فالعقل كحقيقة وكمعيار للطبيعة هو أيضاً يغدو مادياً في المجتمع كجزء من كلانية العالم. فالتطابق بين العلاقات الإنسانية والعنصر الإلهي ينشأ من شمولية العقل: العقل البشري ليس سوى جزء من العقل الإلهي.

فالكون في رأي سنيكا هو دولة طبيعية مع قانونها الطبيعي، والإقرار بهما ينبع من الضرورة التي يفرضها العقل. وأعضاء هذه الدولة طبقاً لقانون الطبيعة هم كل الناس بغض النظر إذا كانوا ينفذونه أم لا. وبخصوص مجتمعات البشر المنفصلة، فإنها تصادفية بحكم الطبيعة وتخص فقط عدداً محدوداً من الناس، ولاتخص العرق البشري كله. وفي رأي سنيكا أنه يجب أن تكون دولتان: الأولى تشمل الآلهة والبشر

من دون أي حدود، فتخومها مرتبط بحركة الشمس، والدولة الأخرى حيث تقطن. هذه الدولة الثانية قد تكون أثينية أو قرطاجية أو ترتبط بمدينة أخرى وتشتمل جزءاً فقط من سكان العالم. بعض الناس قد يخدمون كلاً من الدولتين الكبرى والصغرى في الوقت نفسه. وآخرون قد يخدمون الكبرى، بينما لايزال بعضهم يخدم الدولة الصغرى.

والدولة الكبرى في رأي سنيكا هي أهم من الناحية الأخلاقية وقيمتها مطلقة. والعقل الحقيقي، وبالتالي الفهم الصحيح لقانون القدر (القانون الطبيعي أو الروح الإلهية) يكون في الإقرار بالسلطة الفائقة للقانون الشامل وفي استبعاد المصادفة (أي مصادفة ولادة المرء ومواطنيته لإحدى الدول «الصغرى») إلى مرتبة ثانوية. وفي رأي سنيكا أن هذه الحكمة الأخلاقية قابلة للتطبيق على كل من الأفراد والمجتمعات (الدول).

إن أفكار الرواقية اليونانية، إلى جانب الفلسفة السياسية لسقراط وأفلاطون، مارست أيضاً تأثيراً قوياً على الخطيب الروماني الشهير والسياسي والمفكر ماركوس توليوس شيشرون (١٠٦ ـ ٤٣ ق.م).

بتطوير شيشرون لنظرية الحق الطبيعي لأسلافه، يعلن أن العقل وقانون الطبيعة أساس الدولة وقوانينها: «هؤلاء المخلوقات الذين منحوا موهبة القانون الذي هو العقل السليم الذي يطبق على الأوامر والنواهي. وإذا كانوا قد منحوا القانون فلا شك أنهم منحوا العدالة أيضاً. كل الناس منحوا العقل الآن، ولذلك فإن كل الناس منحوا العدالة. وبالتالي كان سقراط محقاً عندما لعن، كما هي عادته، الإنسان الذي كان أول من فصل المنفعة عن العدالة، لأنه يشكو من أن هذا الفصل هو مصدر كل أذى».

إن القانون القائم على العقل وعلى الحق العادل للطبيعة يعبر عن المصلحة المشتركة لكل المشاركين في المجتمع الحقوقي، أي المواطنين، ولمجموع أمثال هؤلاء المشاركين، أي الشعب. وبهذا المعنى فإن الدولة تظهر في الوقت نفسه كسبب للشعب، وكمجتمع حقوقي.

ويناقش شيشرون أشكال الحكومة فيردد نظرية الفلاسفة اليونان عن مزايا الشكل المختلط للحكومة. ويتحدث أيضاً عن فوائد الملكية «منقذة الدولة»... إلخ فيظهر نظر عميقة في الاتجاه السياسي العام في عصره ويتقدم كمدافع عن ظهور الدولة الرومانية والأشكال الدستورية الجديدة التي احتاجتها.

إن التأسيس السياسي ـ الروماني لحق روما في السيطرة العالمية والأسس النظرية لسيادة المبادىء التي قدمها المشرعون الرومان كانت متأثرة تأثراً كبيراً بأفكار الرواقية، وعلى الأخص تفسير شيشرون.

وأحد أهم انجازات الفكر الحقوقي الروماني هو القضاء كعلم قانون وكنظام قوانين. في القرون من ١ ـ ٣ بعد الميلاد طوّر القضاة الرومان جملة من المفاهيم الحقوقية في كل من النظرية العامة للقانون وفي ميادينها المنفصلة. إن بناهم النظرية قدمت الأساس لتطوير القضاء في العصور الوسطى والأزمنة الحديثة.

إن الفكرة الرواقية عن حرية الناس الروحية ومساواتهم الشمولية تتلقى تفسيراً جديداً راديكالياً وغير امتثالي في مؤلفات الكتاب المسيحين الأوائل. لقد ظهرت بادىء الأمر كدين للعبيد والمعتقين وللفقراء المسلوبين من أي حقوق والخاضعين لروما أو المنبوذين منها». لقد نشأت في قلب اليهود في الجانب الشرقي للامبراطورية الرومانية، لكنها سرعان ماانتشرت في البلدان الأخرى إلى أن تحولت أخيراً إلى دين عالمي. وابتداء من القرن الرابع بعد الميلاد بدأ كثير من الأقطار الاعتراف بها كدين رسمي للدولة.

تمسك المسيحيون الأوائل بالفكرة الرواقية عن مساواة الناس الشاملة لكنهم أعادوا تشكيلها وفقاً لظروفهم الاجتماعية الجديدة. وفي النضال من أجل تحقيقها ظهروا كأنهم خصوم عنيدون للنظام السياسي القائم وكأنهم يقدمون نظريات اجتماعية راديكالية. لكن المذهب المسيحي بعد أن قوننته البيروقراطية الكنسية انقلب إلى أداة مناسبة للتبرير الايديولوجي لعلاقات التفاوت الاجتماعي السياسي.

كان للمسيحية تأثير هائل على كل تاريخ الثقافة الأوروبية ويمكن أن نتحرى تأثيرها في كثير من المفاهيم السياسية والحقوقية في الأحقاب المتأخرة وحتى عصرنا هذا.

٣ ـ بوليبيوس

ولد بوليبيوس (٢١٠ ـ ١٢٨ ق.م تقريباً) وهومؤرخ يوناني بارز وسياسي ومفكر في العصر الهيليني في ميغالوبوليس. كان أبوه ليكورتاس رجل دولة بارزاً وعرف عنه أنه كان حاكماً منتخباً للعصبة الآخية العامة.

نشأت العصبة في القرن الرابع قبل الميلاد كاتحاد اثنتي عشرة مدينة شمال البلبونيز. وفي أواسط القرن الثالث قبل الميلاد انضمت إليه ميغابوليس وارغوليس وتيغاليوس ولبريوس وتليونتوس وعدد من المدن الأخرى في البلبونيز الوسطى، بينما في بداية القرن الثاني قبل الميلاد ضم الاتحاد كل شبه الجزيرة بما في ذلك لاسيديمون ومسينا. وقد تمتعت الدول/ المدن المتحالفة بحقوق متساوية وبدرجة كبيرة من الاستقلال. واتسعت عضوية الجمعية المركزية لكل المواطنين من الدول المتحدة الذين وصلوا إلى السن القانونية وهي الثلاثين. والهدف الرئيسي للعصبة كان التمسك باستقلال الأعضاء وحمايتهم ضد الميول التوسعية للدول المجاورة التي شملت في فترات مختلفة أسبارطة ومكدونيا وروما.

أيّد بوليبيوس بحرارة أهداف العصبة الآخية ونادى باستقلال الدول اليونانية وكل العالم الهيليني، ولكنه لم يكن يحمل أوهاماً عن حقيقة مايجري. لقد رأى بوليبيوس تداخل القوى فأعلن تأييده الصريح لروما وقبول سيطرتها على المدن اليونانية كبديل أفضل للعالم الهيليني. وفي عام ١٤٨ ق.م تحولت مكدونيا إلى ولاية رومانية، وفي عام ١٤٦ ق.م قمع الرومان قيام أعضاء العصبة الآخية وعدد آخر من المدن الاغريقية ضد حكم روما. كانت المدن المتمردة داخلة ضمن الولاية المكدونية للجمهورية الرومانية، بينما المدن التي لم تشارك في التمرد ضد روما احتفظت بدرجة معينة من الاستقلال كحلفاء لروما.

حتى قبل هذا، في عام ١٦٨ ق.م بعد هزيمة مكدونيا في معركة باندا أثناء الحرب المكدونية الثالثة، جعل الرومان الآخين، حلفاءهم في هذه الحرب، يرحّلون إلى روما ألف مواطن مشهور كرهائن. وصادف أن كان بوليبيوس واحداً منهم.

في روما لفت بوليبيوس إليه الأنظار وعطف أحياء النبلاء الرومان الذين دافعوا عن الموقف الليبرالي تجاه شعب المناطق المحتلة عموماً، وهيلاس خصوصاً. وأبرز المدافعين عن هذه السياسة آل سيبيوس، الأسرة المشهورة، الذين عارضوا جداً الخط المتشدد لماركوس بورشيوس كاتو وأنصاره. وفي روما كان من حظ بوليبيوس الطيب أن يكسب حماسة وصداقة آل سيبيوس. لقد صار مربي كورنيلوس سيبيو (الذي سيقهر في المستقبل هانيبال ويؤكد سيادة روما على اسبانيا وافريقيا وحوض المتوسط الشرقي) ومن خلال تأثير اسرته اكتسب شهرة الصديق المخلص والموثوق لروما.

وباستخدام نيته الطيبة وثقته بالرومان، قام بوليبيوس بدور الوسيط بين روما واليونان وبذل ما في وسعه لتهدئة الغازي وانقاذ ماتبقى من استقلال الدول الاغريقية التي تشتمل عليها الولاية المكدونية في ظل حكم نائب الحاكم العسكري الروماني. ولحسن حظ الإغريق أنه كان على رأس الحكم في ذلك الوقت لوقيوس موميوس أخيكوس الذي اكسبته عواطفه المحبة لليونان شهرة لكرمه وليونته السياسية.

في فترة المصالحة بذل بوليبيوس قصارى جهده لتأمين السلام المناسب لأبناء بلاده وأنهى التواترات في العلاقات اليونانية - الرومانية. وإذ تمتع بثقة كل من المنتصرين والمنكسرين، فقد كان الرجل الأنسب للوساطة في تسوية سياسية ووافق الرومان على التماس الدول الآخية بارسال بوليبيوس إليهم ليأتيهم بقوانين جديدة ويشرف على تأسيس نظام جديد.

تبين أن نشاط بوليبيوس الذي قام في الوقت نفسه بدور صديق روما والمدافع عن هيلاس أنه ناجح فاستعفى من مهمته بكل شرف. وحسبما يقول بلوتارك قدم بوليبيوس اسهاماً هاماً في تأسيس دستور جديد في هيلاس في ظل الحكم الروماني. وبعد ستة أشهر من العمل عاد عشرة موظفين رومان مخولين سلطة تقديم قوانين جديدة في اليونان، إلى ايطاليا بينما كلف بوليبيوس بالطواف على المدن اليونانية لإخماد النزاعات الناشبة. كتب بلوتارك: «بعد زمن معين نجح في جعل الناس يوافقون على الدستور الذي سلم لهم ونظروا إليه على أنه لاصعوبة في أي مادة تتعلق بالشؤون العامة أو الخاصة بسبب القوانين».

وحسب الجغرافي بوسانياس أن الآخيين اعتبروا بوليبيوس منقذاً لهيلاس انتزع غضب الرومان على اليونان. وقد تجلى امتنانهم في إقامة عدة تماثيل على شرفه.

وتقول إحدى المخطوطات عنهم مثلاً: «إن اليونان لم تصل حد الحزن فقد اطاعت

بوليبيوس في كل الأشياء، وإذ كانت تقترب من الحزن، تجد معيناً لها فيه وحده».

مفاهيم بوليبيوس التاريخية، بما فيها آراؤه السياسية الحقوقية، معروضة في «التواريخ» وهو كتاب من عشرين سفراً، وعليه قامت شهرته الرئيسية. ويتمركز السرد على الفترة الممتدة من ٢٢٠ ـ ١٦٨ ق.م، أي ٥٣ سنة جعلت روما نفسها أثناء ذلك سيدة البحر المتوسط بكامله. وقد أولى بوليبيوس اهتماماً كبيراً بالخاضعين سياسياً ـ حقوقياً عموماً وإلى مزايا دساتير الدولة الرومانية خصوصاً. ولذلك يظهر تاريخه أساساً على أنه تاريخ سياسي لروما والشعوب الخاضعة لها، وتحليل دور نظام الدولة والمؤسسات السياسية الحقوقية في التطور التاريخي. ثم إن بوليبيوس نفسه سمى كتابه «التاريخ السياسي» (٦، ٥، ٢).

وإذ يشدد بوليبيوس على تفضيله العام للنظرة الاستيعابية للتاريخ كسمة مميزة لطريقته، يلاحظ أنه ليس ثمة تاريخ شمولي قبله. فكل الكتاب الذين سبقوه اهتموا فقط بالحروب وبعض الأحداث المنفصلة من دون بذل أي جهد للاستيعاب والتحري من منظور أوسع كأجزاء «من النموذج العام للتكوين العالمي». وإذ يعتبر هيرودوت «أبا التاريخ» فإن بوليبيوس يستحق أن يطلق عليه «أبا التاريخ الشامل». ولابد من ملاحظة أن «عالم» بوليبيوس محصور ببلدان البحر المتوسط، لذلك فإن «تاريخه الشامل» هو في الحقيقة تاريخ الإقليم المتوسطي.

بالنسبة لكل حدود المقاربة التاريخية لبوليبيوس نلاحظ أن تقدمه الكبير على الكتاب الأوائل هو في محاولة معاملته الأحداث في سياق عملية مفردة تاريخية محكومة بقانون. إن مفهومه عن السمة العضوية للتاريخ يأتي في الحقيقة من الأفكار اليونانية التقليدية عن القدر الذي تجسده الربة تايكي وفسره الرواقيون وفقاً للاتجاهات العقلانية باعتباره قانوناً أو عقلاً شاملاً. وينسب بوليبيوس إلى القدر دور السلطة الموجهة التي تتحكم بكل المصائر في الكون بما في ذلك العلاقات السياسية بين الكائنات البشرية.

في سياق التاريخ الشامل يظهر القدر عند بوليبيوس كمصير تاريخي، كمصدر، كجوهر، كقانون وضرورة لعملية مفردة من التطورات السياسية. وانطلاقاً من مفهومه ينظر بوليبيوس إلى وصول روما إلى السيطرة العالمية كمظهر للسلطة الشاملة للقدر. وبمعنى آخر فإن صعود روما في الفترة التاريخية التي يدرسها يتصورها على أنها تقرير مسبق للقدر ولذلك فإن هذا شيء محتوم لبقية البشرية: «فالحظ وجّه كل الشؤون في

اتجاه واحد وأمرها أن تتجه نحو الغاية الواحدة ذاتها». هذه الغاية وفقاً لرأي بوليبيوس هي سيادة روما على العالم، وهو أعظم وأنفع عمل يقوم به القدر، إنه مظهر لقوتها لا سابق له. ومن هنا نشأ الموقف الروماني المسبق للمؤرخ نفسه.

وبتحليل بوليبيوس للحوادث التاريخية يولي أهمية خاصة للظواهر الجديدة ويسلم بأن القدر يخترع باستمرار أشياء كثيرة وبذلك يظهر سلطته على مصائر الناس. والتأكيد على الجدة التي هي مركزية في المقاربة التاريخية الواقعية كان انجازاً هاماً من بوليبيوس. ففهمه للتاريخ كعملية ضرورية يحكمها القانون من جهة، وكحركة نحو شيء ماجديد، لم يعرف من قبل، كان اسهاماً ملحوظاً في تقديم وتطوير النظرة العالمية التاريخية. وكمؤشر فعلي بهذا الصدد هو تقييمه تاريخ روما على أنه صفحة جديدة للتاريخ الشامل.

يبدأ التاريخ العالمي في رأي بوليبيوس بتأسيس السيادة الرومانية على العالم، وهذه الخصوصية للتاريخ الروماني تؤخذ كحاجة لمعاملته وفق مقاييس عالمية، أي تبني طريقة جديدة للبحث التاريخي ونظرة جديدة للعالم. ويشرح بوليبيوس نظريته فيكتب: «كيف وصلوا إلى امبراطورية شاملة وما الظرف الخاصة التي أعاقت تصميمهم الكبير، أو كيف وفي أي زمن ساهمت الظروف في تحقيقه، أمور يصعب فهمها من دون تاريخ عام. وللأسباب ذاتها ليس من السهل ادراك عظمة انجازاتهم وقيمة نظامهم السياسي» (التواريخ، السفر الثامن ١).

على أي حال ليس من الصحيح المبالغة في استقلال فكر بوليبيوس عن الأفكار الدورية التقليدية في معالجة الظواهر التاريخية. وهكذا فإن وصف بوليبيوس تغير الدساتير كتعاقب لأحداث تلي النموذج الدوري يبين التأثير القوي لمفاهيم أفلاطون السياسية. فمقاربة بوليبيوس لتعاقب الأحداث التاريخية أيضاً مشهورة بالعقلانية السياسية، وهي ترجع أيضاً إلى مقاربة أفلاطون، وتتجلى على نحو واضح في الاعتقاد أن هذا الشكل أو ذاك من أشكال الحكومة يلعب دوراً حاسماً في كل العلاقات البشرية. وفي رأيه أن «السبب الرئيسي للنجاح أو الانتكاس في كل القضايا هو شكل دستور الدولة، إذ انبثاقاً من هذا، كشكل أساسي، لا تنشأ فقط كل التصاميم وخطط الحدث، بل أيضاً تصل إلى اكتمالها» (التواريخ، السفر السادس ٢، ٥).

فظهور الدولة وبالتالي تغير الدساتير يصفه بوليبيوس (الذي يقتبس من أفلاطون وبعض سابقيه الآخرين دعماً لآرائه) على أنه نمو طبيعي يحكمه «قانون الطبيعة». فهو

يميز ستة أشكال رئيسية للحكومة يتعاقب الشكل بعد الشكل في دورة مستمرة فتترتب وفق نظام ظهورها وتغيرها: الملكية والاستبدادية والارستقراطية والاوليغارشية والديمقراطية والأوكلوقراطية (حكم الغوغاء). يقلل بوليبيوس من طبيعية نشأة كل شكل من أشكال الحكومة ويستخلص أنه فقط بفهم العملية العقلية لظهور هذا أو ذاك الشكل يستطيع المرء أن يفهم تطوره ـ النمو والأوج والانحطاط فالانتقال إلى شكل آخر. وكل شكل من أشكال الحكومة يتبع المجرى العام للطبيعة يحمل في ذاته حياته الخاصة وموته. إن مورفولوجيا الدولية (علم أشكال الحكومة) الذي وضعه بوليبيوس يظهر كنوع من المفهوم العضوي للدولة.

يعتبر بوليبيوس رايه في التعاقب الطبيعي لأشكال الحكومات صحيحاً فيما يتعلق بالدولة الرومانية «مادامت منذ انبثاق تشكلها ونموها تعزى إلى أسباب طبيعية» وهذه الفكرة تتخلل فعلاً كل كتابه «التواريخ» مما يدل على التماسك المفهومي. إن فكرة السمة الشاملة (العالمية) لتاريخ روما ألحقه وأسّسه بوليبيوس على جانب «التاريخ السياسي» بتفسيره الدولة الرومانية على أنها نموذج ومثال كلاسي للتطور الطبيعي لأشكال الحكومة. ونتيجة ذلك فإن فكرة «التاريخ السياسي» عند بوليبيوس في تاريخ أشكال روما تمثل جوهر كتاب «التاريخ الشامل» ومحوره.

وفي تقديم بوليبيوس لتعليمه حول أشكال الحكومة يلمح إلى مسألة نشأة الدولة عموماً. وفي رأيه أن مجتمع الكائنات البشرية ينبثق من ضعفهم تجاه كل من الناس والحيوانات: من المتوقع أنهم أيضاً يجب أن يتجمعوا مع أولئك الذين من نوعهم بسبب ضعفهم الطبيعي ـ أنها نتيجة طبيعية أن الإنسان الذي يتمتع بقوة جسدية وبإرادة جريئة سوف يقود ويحكم البقية. لذلك نجد أن الطبيعة نفسها تفرض أن سيد وحاكم الغوغاء يجب أن يكون ذاك الذي يفوق الآخرين قوة جسدية وجرأة عقلية. فالقوة الجسدية هي الحد الأوحد لسلطة الحاكم. وبسبب أن المشاعر التي ينتجها الاجتماع والمعاشرة في اجتماع الناس هذا تتجذر ثم تبرز كقوة عنيفة ـ وهذه هي المرحلة الأولى لتشكيل الملكية، هي الشكل المتطور للحكومة. وأثناء هذه العملية الطبيعية تبدأ أفكار الخير والشر والحق والباطل تظهر في الإنسان إلى جانب فكرة الواجب «التي هي بداية ونهاية العدالة» (٦، ٦). ولابد أن نشير في هذا السياق أن فكرة بوليبيوس عن الواجب كفكرة مركزية للنظرية الأخلاقية تفصح بوضوح عن التأثير الرواقي في مذهبه السياسي. وإلى جانب تفريقه بين الملكية (الموناركي) والملكية (الكنغشب) يبين أنه ليس كل موناركية هي ملكية وإنما فقط «تلك التي يقبل بها

الخاضعون طوعاً، وحيث يحكمون باللجوء إلى عقلهم أكثر من اللجوء إلى الخوف والقوة».

إن المونارك بما له أصلاً من استمداد سلطته من القسوة والقوة يصبح تدريجياً بصورة عادية ملكاً ما دام أتباعه في رأي بوليبيوس، يقدمون له الطاعة لا خوفاً من قوته، بل لأنهم يستحسنونه ويؤيدونه. ففي ظل الملكية تكون المكافآت والعقوبات مقسمة حسب الاستحقاق، ويكون السلوك النبيل محط الأنظار ويجري تقليده بينما يقابل السلوك الوضيع بالاحتقار. ويجتمع الخاضعون للملك على الحفاظ على حكمه حتى لو أضعفه تقدم السن «فالشدة والقوة انتجتا السيادة للعقل» (٦، ٦).

ومع مرور الزمن تصبح السلطات الملكية وراثية فيتخلى الملوك عن بساطتهم وهمهم الأبوي من أجل المصلحة العامة ويتكرسون للخطيئة والغفران. وبالنتيجة يبرز الحسد والحقد والاستياء العاطفي فتتغير الملكية إلى استبدادية. وفي رأي بوليبيوس يسجل هذا الموقف وهذ الشكل من الحكومة بداية انحطاط سلطة الدولة.

وبسبب إثارة العداوة بين الناس يصبح الطغاة موضوعاً لمؤامرات لا تنتهي، والخطوات الأولى لخلع سلطاتهم يقوم بها أنبل الناس وأشجعهم كأولئك الذين تحملوا إهانة الطاغية. إنه بتأييد من الشعب يلغون الحكم الاستبدادي ويقيمون حكم الارستقراطية. هذا الشكل من الحكومة يصفه بوليبيوس بأنه حكم الأقلية الذي يتوطد بقبول الناس وفيه تكون الحكومة في أيدي هيئة مختارة من الرجال العادلين والحكماء (٦، ٤).

في البداية ينظر الحكام الارستقراطيون إلى المصلحة العامة باعتبارها همهم الأول، ولكن عندما تصير المناصب في الدولة وراثية وينتقل المركز السلطوي إلى أيدي أولئك الذين «لاتجربة لهم في العثرات ولا في المساواة المدنية ولا حرية الكلام» (٦، ٧) تنحط الارستقراطية إلى الأوليغارشية. وتتميز بإساءة استخدام السلطة واللاقانونية والجشع نحو الكسب وجمع المال والانغماس في الخمرة والشراهة.

يؤدي تمرد الناس على الاوليغارشيين إلى قتلهم أو معاقبتهم. ويبقى الناس متذكرين الظلم والرعب اللذين كابدوهما من حكامهم السابقين، فيقيمون الديمقراطية ويتحملون مسؤولية إدارة الشؤون العامة. فالديمقراطية عند بوليبيوس هي شكل للحكومة تتجلى القوة الحاكمة فيها بقوانين الأكثرية والقانون والاحترام التقليدي للآلهة كقوة حاكمة عليا ويحظى الأبوان والمسنون بالاحترام والطاعة.

إن هؤلاء الذين يؤسسون الديمقراطية يقيمون المساواة وحرية الكلام ولكن الأجيال الجديدة الذين اعتادوا على تلك النعم يجدونها عادية، فلا يولونها قيمة ويرنون إلى المناصب. وبحثاً عن تحقيق الشعبية والاندفاع نحو السلطة يقوم الأغنياء بإفساد الجماهير بكل طريقة ممكنة وتطمع الغوغاء بالرشاوي وبالكسب على حساب الآخرين فنجد مغامراً (ديماغوجياً) كقائد لها فتنسحب من القضايا العامة. وبالنتيجة تندفع «العامة إلى الرعب وتتملكها العواطف وعندئذ لاتعود قناصلها تقبل بالطاعة أو حتى بالمساواة مع الفئة الحاكمة، وإنما يطلبون حصة الأسد لأنفسهم. وعندما يحدث هذا تغير الدولة اسمها وتنادي بالحرية والديمقراطية، ولكن طبيعتها تغير إلى الأسوأ، إلى أسوأ شيء، إلى حكم الغوغاء» (٦، ٥٧). وإذ يصف الاوكلوقراطية بأنها حكم الرعب والعنف، لايرى أنها الأسوأ فقط، بل إنها المرحلة الأخيرة من دورة الثورة السياسية. فالغوغاء «يذبحون ويهينون الناس إلى أن ينحطوا إلي متوحشين كاملين فيجدون مرة ثانية سيداً أو ملكاً» (٦، ٩). هكذا يكون تعاقب الأشكال السياسية في رأي بوليبيوس «هو المجرى الذي تحدده الطبيعة، فتتغير الدساتير وتختفي وأخيراً تعود إلى النقطة التي منها ابتدأت» (٦، ٩).

انطلاقاً من مفهومه العام للسمة الدورية للتطور السياسي الذي يقدمه على شكل تحليل اجتماعي سيكولوجي للتغير الطبيعي للدساتير، ينتهي بوليبيوس إلى نتائج عديدة. أهم هذه النتائج أن كل شكل بسيط للحكومة يتسم بدرجة كبيرة من الاستقرار الذي ينشأ من الحتمية المبدئية الفعلية للتحول إلى نقيضه. وكل دستور في رأي بوليبيوس يرث الشر وبمرور الزمن يتغير إلى شكله المنحرف. في الملكية يكون الحكم الاستبدادي وفي الارستقراطية - وفي الاوليغارشية والديمقراطية - يكون الحكم الغاشم للعنف. ولذلك «من الواضح أن نعتبر أن أفضل دستور هو ما جمع كل هذه الأنواع الثلاثة» (٦، ٣) أي الملكية والارستقراطية والديمقراطية.

في رأي بوليبيوس المتأثر كثيراً في هذه النقطة بأفكار أرسطو، إن الميزة الرئيسية لهذا الشكل المختلط للحكومة تكون في استقراره وفي مناعته ضد الفساد. وأول رجل دولة فهم هذا كان في رأي بوليبيوس المشرع اللاسيديموني الشهير ليكورجوس: «إن ليكورجوس وقد تنبأ بهذا لم يجعل دستوره بسيطاً وموحداً، بل جعل فيه كل السمات الجيدة والمميزة لأعظم الحكومات، بحيث أنه لاينحرف مبدأ نحو الشر، بل قوة كل مبدأ تتدعم بالمبادىء الأخرى، فلا واحد منا يسيطر أو يخل بالتوازن مع الآخر وإنما يظل الدستور طويلاً في دولة هادئة مثل زورق متقن الزينة» (٦، ١٥).

وفي شرح مزايا الشكل المختلط للحكومة الذي وطده ليكورجوس وأقامه على جمع مختلف المبادىء الدستورية، يستخلص بوليبيوس أن سلطات الملك في هذا الشكل والشعب والمسنين محددة وكل سلطة متوازنة مع الأخرى. ونتيجة تكامل المبادىء الملكية والارستقراطية والديمقراطية للحكومة يرى بوليبوس أن الاستقرار يتحقق ويصبح مقاوماً للفساد.

هذا المفهوم الكلاسي للدستور المختلط الناتج من جمع المبادىء المختلفة للحكومة يرمي في الحقيقة إلى تحقيق النتيجة ذاتها كنظرية فصل السلطات في العصور الحديثة. وعلى الرغم من كل التمايزات التاريخية والاجتماعية السياسية والنظرية بينها، تتمتع فكرة الحكومة «المختلطة» ونظرية فصل السلطات بميزة هامة مشتركة ـ ففي كل من النظريتين لاتنحل السلطات المتجسدة في هيئات تمثيلية للأشكال المختلفة في هيئة واحدة، في عنصر مركزي للنظام ككل، بل توزع بين المكونات المختلفة للدولة فتكون كل سلطة محايدة ومحددة عن الأخرى.

لقد مكّن الشكل الكامل للحكومة المختلطة الذي أسسه ليكورجوس، في رأي بوليبيوس، الأسبارطيين من أن ينعموا بالحرية لفترة طويلة. وفي حديث بوليبيوس عن فترته الخاصة، يقتنع بأن الدستور الروماني هو أعظم من كل الدساتير المعاصرة. وفي تحليل سلطات العناصر الثلاثة للدولة الرومانية، تلك التي تمنح للقناصل ومجلس الشيوخ والجماهير المتمثلة بالمبادىء الملكية والارستقراطية والديمقراطية يقول بوليبيوس: «لو أن المرء ثبت نظره على سلطة القناصل لبدأ الدستور ملكياً بالكامل، ولو ثبته على سلطة مجلس الشيوخ لبدا ارستقراطياً، وعندما ينظر المرء إلى الجماهير يبدو الدستور ديمقراطياً» (٦، ١١).

وبوصفه عمل آلة الدولة الرومانية وممارسة كل سلطة من سلطاتها، يعرض بوليبيوس الممارسات والطرق السياسية المعتادة، بينما السلطات المنفصلة تعوق ـ أو على العكس ـ تساعد الواحدة منها الاخرين في القيام بوظائفها. والنزوع الممكن للسلطة الواحدة لشغل دور أعظم مما حدده الدستور يتعارض مع السلطات الأخرى فتكون النتيجة استقرار الدولة وقوتها. لم يدرس بوليبيوس إلا قليلاً دساتير طيبة واثينا الديمقراطية، لكنه اقتنع أن ذيوع الشهرة لم يكن إلا لبرهة قصيرة كما لو كانت نزوة من القدر، لكنها دفعة واحدة بدأت تنحط من دون إحراز التوازن الثابت وفي رأيه أن الشعب الاثيني يمكن أن تشبهه بسفينة بلا قبطان. وعلى عكس كثير من أسلافه (أفلاطون وزينوفون وكالستين وغيرهم) يتمسك بوليبيوس بأن الدولة الكريتية كانت مختلفة الشكل عن

الدولة اللاسيدومنية، وأنها كانت بدستورها ديمقراطية أكثر من كونها ارستقراطية. وفي رأيه أن دستور الدولة القرطاجية كان أيضاً شكلاً مختلطاً، ولكن في الوقت الذي شن فيه هانيبال الحرب ضد روما تجاوزت قرطاجة قمة مجدها، وطفقت تنحدر بينما كانت روما (ونظام دولتها) في قمة السلطة: «وبالتالي حققت حشود قرطاجة الصوت الأعلى في المداولات، بينما ظل مجلس الشيوخ في روما يحتفظ بهذا الصوت ولذلك في حالة تكون الكلمة للجماهير وفي حالة أخرى لأعظم الرجال البارزين، وكانت القرارات الرومانية في الشؤون العامة مقدمة على غيرها» (٦، ٥١).

ومن التحليل المقارن للدستورين الروماني والقرطاجي وصل بوليبيوس إلى نتيجة عامة هي أن من بين الدولتين المتحاربتين سوف تحقق النصر النهائي الدولة ذات النظام الأفضل للحكومة. وامتياز روما على قرطاجة هو في أن دستور الأولى يتمثل أنسب مرحلة من الدورة التطورية.

وينتهي بوليبيوس من مقارنة روما مع اسبارطة إلى نتيجة مختلفة. فهو يزعم أن نظام الحكومة الاسبراطية وتشريع ليكورجوس مناسبان فقط لدفاع الاسبرطيين عن حريتهم وملكياتهم، ولكنهما ليسا مناسبين لغزو البلدان الأجنبية. وعلى عكس ذلك إذ أن روما ملائمة أفضل من أي بلد آخر لشن حروب العدوان وفرض سيطرتها على بقية الشعوب.

ويعتبر الخوف من الآلهة بأنه عامل مهم في وحدة روما. كتب بوليبيوس: «اعتقد أن الشيء الذي يكون موضوع تقريع في الشعوب الأخرى، اقصد الخرافة، هو الذي يحافظ على تماسك الدولة الرومانية» (٦، ٥٦). طبعاً إنه يردد هنا أصداء السفسطائيين، إذا كانت الدولة تتألف فقط من رجال حكماء، فلا حاجة إلى المعتقدات الخرافية، لكن لضبط الغوغاء يجب على المرء ألا ينبذ هذه المعتقدات: «ولهذا السبب اعتقد أن القدماء لم يرتكبوا حماقة، وليس من باب المصادفة أنهم أدخلوا بين الناس أفكاراً تتعلق بالآلهة وعقائد الترهيب من الجحيم، بل إن المحدثين هم الذين تسرعوا وهم الذين ارتكبوا حماقة بإلغاء هذه العقائد» (٦، ٥٦).

وفي رأي بوليبيوس أن العادات والقوانين دعامتان رئيسيتان لأي دولة. وهو يقرظ العادات والقوانين الجيدة التي تجعل «الحياة الخاصة مستقيمة ومنظمة وتجعل السمة العامة للدولة نظيفة وعادلة» (٦، ٤٦) ويشدد على الترابط والاعتماد المتبادل للعادات والقوانين الجيدة والأخلاق الطيبة والأشكال الصحيحة للحكومة.

كل «تواريخ» بوليبيوس ومفاهيمه عن «التاريخ السياسي» والتغير الدوري ودساتير الدولة والحكومة المختلطة حظيت بتقدير الأجيال التالية، وتمتعت بشعبية كبيرة ليس فقط عند الكتاب اليونان والرومان اللاحقين، بل أيضاً عند المفكرين السياسيين ورجال الدولة في العصور الوسطى والأزمنة الحديثة. إن آراء بوليبيوس عن الشكل المختلط للحكومة تجسدت واضحة في شتى تصاميم «الدولة الكاملة» واستخدمت فيما بعد كأساس لنظرية فصل السلطات التي برزت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، في مرحلة الثورات البرجوازية.

خلاصة

إن معرفة التاريخ، بما فيه تاريخ الفكر السياسي ضرورية طبعاً ليس فقط من أجل الفهم الصحيح للحياة الحديثة وقضاياها. فالتاريخ أكثر من أن يكون قصة الماضي، قصة الموتى والمدفونين - إنه أيضاً بالإضافة إلى ذلك خبرة وحكمة، إنه المجموع العام، وفي الوقت نفسه الينبوع الأكبر لتطور جديد، إنه شيء هام وتعليمي إلى الأبد، ويرتبط ارتباطاً لاينفصم بالعصرنة في التقدم الدائم للبشرية.

إن الأهمية التاريخية العالمية لتراث اليونان القديمة الثقافي الذي يشمل نظرياته السياسية ومفاهيمه تكمن في السمة الريادية للفكر اليوناني إذ حرث التربة العذراء في حقول المعرفة البشرية، وما أكثرها. فلا يمكن تصنيف اكتشافات المفكرين اليونان على أنها مجرد اسهامات في تاريخ الفلسفة والنظرية السياسية. فبسبب عبقريتهم الخلاقة، وبصيرتهم البارزة وحدسهم اللماح أرسوا أساس العلم على أوسع مايمكن وصاغوا المبادىء والمفاهيم الأساسية في العديد من مجالات النظرية والتطبيق.

وبما أن الفكر السياسي الحقوقي القديم نشأ في مجتمع منقسم إلى أحرار وعبيد، فقد تشكل وتطور باعتباره ايديولوجيا المواطنين الأحرار. فموضوع الحرية كان أساسياً في الفكر السياسي لقدامى الاغريق وفي ممارستهم، ومثّل هذا الموضوع القيمة الأساسية والاهتمام الأول. ولاشك أن حرية القدامى لم تكن شاملة لكونها ترفض أغلبية السكان وهم العبيد. كما كان هؤلاء مستبعدين من مجال السياسة إذ فهمت أنها العلاقات الحقوقية للمواطنين فقط أي الأعضاء المكتملي العضوية في المدينة بالنظر للمصلحة العامة، فالعبيد لاتنطبق عليهم الحقوق والواجبات العامة. وفي نظر قدامى الإغريق أن السياسة وكل أنواع النشاط العملي والثقافي المرتبط بها تعمل تحت عنوان الحرية، وتعارض من أجل الحرية فقط، بينما كانت كتلة العبيد مخصصة للعمل الجسدي وتقديم ضروريات الحياة. كل علاقات الانتاج، وكذلك العلاقات العائلية ينظر إليها على أنها تقع خلف حدود الحرية وبالتالي خارج ميدان السياسة. فعلاقات السيد بالعبد ورب الأسرة بالأسرة القائمة على مبادىء السلطة والتبعية، ينظر إليها على أنها علاقات غير سياسية. ويقع هذا المفهوم في جذر الطباق التقليدي بين الحياة المدنية الهيلينية والحكم «البربري»

أي بين الحرية والطغيان ويسم الفكر السياسي القديم. ففكرة أن السياسة علاقات للحرية وأسلوب حياة الأحرار تخضع أيضاً لفهم القانون على أنه التعبير الحقيقي عن الحرية ومقياس العدالة السياسية التي تنظم علاقات المواطنين الأحرار المتساوين. وحماية للمصلحة العامة للمدينة والمصالح الخاصة لكل أعضائها، يقوم القانون باعتباره مقياس العدالة السياسية على العدالة الإلهية ومقتضيات الطبيعة (القانون الطبيعي).

إن نتيجة النظرة التقليدية للنظام السياسي على أنه دستور (إلهي - طبيعي - عقلي) ضروري هي مفهوم السمة الضرورية لخصائص الحياة السياسية، كالسياسة والقانون والحرية. ولم تكن هذه معتبرة ظواهر تجريبية عشوائية جاءت بمحض الصدفة، بل كتحقيق لمقتضيات الطبيعة، كتجسيد القانون الطبيعي، وهذا المفهوم هو أساسي في معظم التعاليم السياسية في اليونان القديمة. والآن حتى ندرك ظاهرة تقع بالضرورة وذات طابع ضروري، لابد أن يكشف المرء قوانين ظهورها وتطورها اللاحق، وهذا هوبالضبط السبب في أن الفكر السياسي القديم ركز على نشأة المؤسسات السياسية والحقوقية وميولها العامة.

إن نشوء المقاربات الفلسفية والمنطقية ـ العقلية فالعلمية للعالم المحيط بنا أحدث تغيراً راديكالياً في انعكاس الواقع في وعي الإنسان ووضع الأساس لتحليل القضايا الاجتماعية تحليلاً نظرياً. وأفسحت الأفكار الميثولوجية الأصلية (هومر وهسيود) السبيل تدريجياً للمقاربة الفلسفية (الحكماء، وفيثاغوراس وهيراكليت وديمقريط) وللتفسير العقلي للعادات والعقائد القائمة (السفسطائيون) والتحليل المنطقي (سقراط وأفلاطون) وأخيراً للأشكال البدائية للبحث العلمي التجريبي (أرسطو) والتاريخي السياسي (بوليبيوس) للدولة والقانون.

في المرحلة الهيلينية عندما فقدت الدول اليونانية استقلالها وخضعت القيم القديمة لعملية إعادة تقدير، فإن الخير المطلق للدولة وحياتها الجماعية ككل أخلاقي موحد كانا مطروحين للبحث من موقف الأخلاق الفردية والحرية الروحية واستقلال الفرد (الابيقورية والرواقية). ومن الموقف نفسه رفض تقسيم الناس إلى أحرار وعبيد وأفسح مفهوم الحرية كظاهرة اجتماعية ـ سياسية الطريق أمام المبدأ العظيم للحرية الشاملة ومساواة الناس بحسب القوانين الإلهية للطبيعة.

المسيحية التي ظهرت أولاً على المسرح كدين للعبيد والمضطهدين جعلت هذا المبدأ شعارها وجعلته متداولاً منتشراً كثيراً.

وقد حصلت تقدمات أساسية في كل من الحقلين النظري والعملي حققها الفكر اليوناني في التربة الرومانية. لقد وصف ماركس الابيقورية والرواقية والريبية بأنها «أنماط كبرى للعقل الروماني، الشكل الذي سارت به اليونان إلى روما».

لقد مارست النظريات السياسية والآراء الحقوقية لقدامى اليونان تأثيراً كبيراً على الكتاب الرومان، وكان قوياً خصوصاً في تأثير مفاهيمهم في الحق الطبيعي ومذاهب السياسة والعدالة السياسية وتعاليمهم عن أشكال الحكومة والدستور (حامل الحقوق والواجبات) فطوّره القضاة الرومانيون، بينما فكرة الاعتماد المتبادل للسياسة والقانون التي تسم الفكر السياسي اليوناني وجد تعبيره في المصطلحات الحقوقية في مفهوم شيشرون عن الدولة بأنها مجتمع القانون العام. فالأفكار والآراء والمفاهيم التي طورها المفكرون السياسيون اليونان تبناها مباشرة أو عن طريق الكتاب الرومان، الأجيال التالية واعترفوا بها بين الكنز العظيم لتراث البشرية الثقافي.

ووجه مفكرو الأحقاب التاريخية المتعاقبة أبصارهم إلى قدامى اليونان للارشاد الروحي، فاطلعوا على خبرتهم الثقافية واستخدموا منجزاتهم النظرية التي فسروها بحسب الظروف الاجتماعية الجديدة لحل القضايا الجديدة.

وفي عصرنا كما في العصور الخوالي يبقى تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي بئراً لاينفذ من الأفكار والمناقشات التي استخدمها ممثلو مختلف المدارس والاتجاهات السياسية في المعارك الايديولوجية من ترسيخ أفكارهم الخاصة ودحض أفكار خصومهم.

إن النظريات السياسية والمفاهيم الحقوقية لقدامى مفكري اليونان وعلى الأخص نظريات ومفاهيم فيثاغوراس وهيراكليت وسولون وديمقريط وبروتاغوراس وسقراط وأفلاطون وأرسطو وابيقور والرواقيين وبوليبيوس لفتت انتباه الكتاب المتأخرين وغالباً ما كانت تنقلب إلى حقول معارك لحروب ايديولوجية ونظريات لا نهاية لها حول قضايا الدولة والقانون والسلطة والسياسة والحرية والعدالة والتشريع التي هي دائماً موضوع البشرية.

لاشك أن القرون العشرين التي تفصلنا عن قدامى اليونان شهدت تغيراً في التقدير العام للفكر السياسي اليوناني ـ مقاربة النظريات والمفاهيم الكلاسية تختلف باختلاف موضوعات الصراع الايديولوجي بين مختلف الفئات والطبقات الاجتماعية، وباختلاف الأشكال التي يفرضها والبراهين التي يستخدمها والموضوعات التي تتقدم

إلى صدر المسرح... إلخ. ومع ذلك فإن كل القضايا الأساسية للمجتمع الإنساني التي طرحها المفكرون اليونان لم تفقد عموماً أهميتها النظرية والسياسية. وفوق ذلك فقد أولى كتاب العصر السياسيون اهتماماً متزايداً بالآراء والأفكار الكلاسية ولدينا سبب وجيه للتأكيد على أن اهتمام العلم المعاصر بالاتجاهات التقليدية القديمة يتعاظم.

إن الفهم الصحيح والتقييم السليم لمفاهيم اليونان القديمة السياسية والحقوقية ـ وللماضي بشكل عام ـ ممكنان فقط على أساس المقاربة التاريخية. فمبدأ التاريخية يحمي الباحث من أحادية الجانب في تقدير مختلف المذاهب، ويمكنه من الدقة ويكشف تطور هذه النظرية الكلاسية أو تلك في المنظور التاريخي والمنظور الاستعادي فيبين بجلاء القوانين النوعية الخاضعة لتطور النظرية السياسية والأفكار الحقوقية.

تقدم المقاربة التاريخية مفتاحاً لنظرية قدامى اليونان السياسية ـ الحقوقية مع كل خصائصها النوعية التي قررتها الظروف الاجتماعية التاريخية الفريدة للعالم الهيليني كأداة في التقييم الموضوعي لدورها في المراحل الأخيرة وفي زمننا. وتتضمن التاريخية كطريقة بحث نظري في مذاهب اليونان القديمة السياسية والحقوقية ظواهر ايديولوجية فريدة من نوعها وتفرض مسبقاً الاعتراف بحقيقة أن الأفكار والتعاليم الأساسية لهذا المفكر السياسي اليوناني أو ذاك لابد أن تحوز معنى جديداً ودلالات جديدة في كل موقف تاريخي جديد، في سياق الواقع الاجتماعي السياسي المختلف.

إن التعاليم الكلاسية للماضي وعلى الأخص مفاهيم اليونان القديمة السياسية الحقوقية تخضع دائماً لإعادة تقييم وتفسير مما يؤلف شكلاً هاماً لتمثل التراث الثقافي للبشرية من قبل الأجيال الجديدة وتوحيد كل القيم الثقافية العظيمة حقاً. إن هذا الالتزام بنظريات الماضي في الحياة السياسية والثقافية لكل مرحلة جديدة يشهد بموضوعاتها التي لاتموت، وإعادة تقديرها تصبح طريقة ليس فقط لتقديم قضايا قديمة في السياق التاريخي والثقافي الجديد، بل أيضاً معالجة القضايا والمواقف في ضوء الأفكار المشهورة لمفكر «كلاسي» معترف به عالمياً.

في الوحدة الديالكتيكية للماضي والحاضر هناك أشياء جديدة ليست على عكس القول الشعبي بأنها أشياء قديمة منسية ـ إلا أشياء معاصرة دائماً. فكل تفسير جديد للتعاليم القديمة يتضمن بالضرورة نظرة جديدة في الماضي ومعرفة جديدة للحاضر. إن تقدم المعرفة، بما فيها معرفة الظواهر السياسية الحقوقية، ليس فقط مجرد استمرارية

وامتداد الروابط الروحية بين مختلف المراحل التاريخية، أو مجرد نمو كمي بسيط للمعلومات الضخمة المتاحة لنا، بل إنه أيضاً تغير نوعي، أداة تجديد.

ناحية هامة أخرى في قضية الاستمرارية في مجال الأفكار نجدها في السمة الوسيطة لارتباطها. ففي الحقيقة أن النظريات السياسية والحقوقية مرتبطة بالممارسة على نحو غير مباشرة، بل من خلال الأحداث التاريخية والصراع الايديولوجي الحاد، وهكذا فإن النظريات ذاتها يمكن أن ترتبط الواحدة بالأخرى فقط عن طريق المجموع العام للمعرفة النظرية التي اكسبتها وصاغتها البشرية في عملية التطور التاريخي لفكرها الفلسفي عموماً والفكر السياسي خصوصاً.

وكما يلاحظ القارىء فإن البحث في التراث الثقافي للماضي، بما في ذلك المذاهب السياسية والمفاهيم الحقوقية لليونان القديمة يمكن أن يكون مفيداً جداً أكثر مما يبدو لأول وهلة تفريقاً اصطناعياً بين المظاهر التاريخية والنظرية لهذا التعليم أو ذاك. فقط في الطريقة التحليلية يكون لهذا التفريق قيمة معرفية كبيرة مادام لايمدنا فقط باطار البحث العلمي وإنما أيضاً بمصدر للمقاربة الاكسيولوجية (القيمية) الصحيحة. ومن الناحية النوعية التاريخية للباحث في التعليم السياسي يجب أن يركز الباحث اهتمامه على الآراء الاجتماعية السياسية الملموسة المبدعة، ومفاهيمه عن المجتمع والدولة والقانون والسياسة والعدالة.... إلخ وعلى العلاقة بين آراء وأيديولوجيا الطبقات والفئات الاجتماعية المحددة، وعلى التعاطف والنفور السياسيين للفكر، والمصالح والاتجاهات الاجتماعية التي يعبر عنها... إلخ بينما المظاهر النظرية للتعليم المدروس توجه المحلل إلى بسط مبادىء هذا التعليم الفلسفية والابستمولوجية والطرائقية، كاشفاً حجج المفكر التي قدمها دعماً لفرضياته التاريخية السياسية والحقوقية النوعية، وأنماط الفكر والتعاليم التي طورها أو شرحها لتأسيس أفكاره... إلخ.

ويجب أن يولي الباحث اهتماماً مماثلاً لكلا الجانبين التاريخي النظري للمبادىء السياسية الحقوقية الكلاسية فلا يقدم فقط أساساً لتقديرها تقديراً صحيحاً مبرراً، بل أيضاً من الضشروري بسط نواتها المنطقية وعلاقاتها بالمبادىء الأخرى (السابقة والمعاصرة واللاحقة) وعمليات التكامل والتفريق لمختلف المفاهيم وصراعها وتركيبها واستمراريتها، والسمات الجديدة في تطورها التاريخي وارتباطاتها بالنظريات المعاصرة.

إن الوحدة الديالكتيكية والارتباط الداخلي للمظاهر التاريخية والنظرية للمذهب السياسي أو الحقوقي لايستبعدان، بل على العكس يفرضان مسبقاً استقلالها النسبي،

وهذا يمكّن الأنواع النظرية والأفكار والصيغ والتعاليم لهذا المفكر القديم أو ذاك من أن تتحرر من المواصفات التاريخية ويضيفها إلى الترسانة النظرية الطرائقية للعلم السياسي المتطور. فتوسيع وتحسين الجهاز المفهومي وإغناء المعجم النظري والطرائقية هي شهادة مقنعة لتقدم المعرفة العلمية واستمرارية الأفكار والروابط الوثيقة بين التاريخ والمعاصرة.

إن التراكم التقدمي للمعرفة السياسية الحقوقية الذي يعكس المركب النامي للعلاقات الاجتماعية يستخدم كمحرض قوي لمزيد من البحث العميق في القضايا التي يصطلح عليها بأنها قضايا أبدية، من أمثال العلاقة بين الأخلاق والسياسة والمواطن والدولة والحرية والخضوع والسلطة والإكراه والحق والقانون وأشكال الحكومة والأنظمة السياسية.... إلخ. والجهود الرائدة لقدامى اليونان في صياغة ودراسة هذه القضايا قلما بولغ فيها.

تستمر في هذه الأيام كما في الأيام السالفة النظرية السياسية لقدامى اليونان في تدريب عقول المؤرخين والمفكرين السياسيين. إنها تحتفظ بقيمتها المعرفية والايديولوجية والطرائقية العظيمة كمصدر تاريخي لكل التعاليم السياسية والحقوقية، وكينبوع لاينفذ من الأفكار والمفاهيم وطرائق البحث النظري، وكحقل هام للنضال الأيديولوجي المعاصر من أجل تراث ثقافي للبشرية. إن الروابط الخفية للتاريخ التي تربط معاً الماضي والحاضر ستحافظ على الروح السياسية لقدامى اليونان حية ومنجزات عبقريتهم ستبقى مثار اهتمام مادامت حضارتنا مستمرة.

المحتويات

الفكر السياسي في اليونان القديمة

يغطي هذا التقرير الثمين لفلسفة قدامى اليونان كل منجزاتهم في النظرية السياسية، وآراءهم في الدولة والقانون التي كانت مرتبطة كل الارتباط بمبادئهم الفلسفية وتقاسمها مناقبها ومثالبها.

إن غرض هذا الكتاب هو تقديم تحليل وصفي للأفكار والمبادىء الرئيسية لأبرز ممثلي الفكر اليوناني السياسي عبر تاريخه، من المحاولات الأولى في تفسيرهم العقلي للظواهر السياسية حتى المرحلة الأخيرة من انحطاطه وتلاشيه. وتقع المسائل المطروحة في هذا التحليل على مفترق طرق هذه المبادىء كتاريخ التعاليم السياسية والحقوقية وتاريخ الفلسفة وفلسفة الدولة والقانون... إلخ لذلك برزت بسبب سمتها المعقدة. وهذا مافرض شرحها ضمن اطار مايسمى الطريقة التصنيفية المستخدمة عادة في بسط التعاليم السياسية، وفي عدد من القضايا الطرائقية.

حاول المؤلف في هذا الكتاب أن يتقصى الروابط بين مختلف المفاهيم في تطور النظرية السياسية اليونانية، وبذل قصارى جهده ليبين، وإن على نحو موجز، تأثيرها في الفكر السياسي في المراحل التالية.

السعر ١٨٥ ل.س